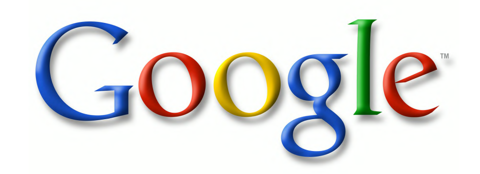


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

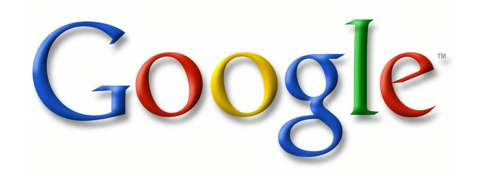
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3503 a-c
Y42E2

(Empedocles)

יהוה



Nieduer 3503. a–c.



# Die
# Weisheit des Empedocles

nach ihren Quellen und deren Auslegung

*philosophisch bearbeitet*,

nebst einer metrischen Uebersetzung der noch vorhandenen Stellen

seines Lehrgedichts

über

## die Natur und die Läuterungen,

so wie

seiner Epigramme,

von

*Dr. Bernhard Heinrich Carl Lommatzsch*,
Conrector am köllnischen Gymnasium zu Berlin.

---

Berlin, 1830.
Bei G. Reimer.



# Vorrede.

Die philosophische Wissenschaft unserer Zeit hat sich wieder mit freundlicherem Sinne und einer gerechteren Würdigung zu den so regen, tief greifenden Forschungen der Denker des Alterthums hinüber gewandt, theils um sich darin eines verwandten geistigen Lebens zu erfreuen, theils auch um von ihnen zu lernen, und die Entfaltung der menschlichen Denkkraft im Groſsen zu überschauen. Daher muſste manche Ansicht der Alten eine andere Fas-

sung gewinnen, mancher Schatten, der sie deckte, sich wieder in heiterem Lichte erhellen, denn es war jetzt nicht allein das Wort, an dem man hing, sondern es war der lebendige Geist, nach dem man spähte, den man in seinen geheimen Tiefen zu belauschen bemüht war. So sind manche treffliche Monographien und zusammenhängendere Darstellungen einzelner philosophischen Systeme des Alterthumes hervorgegangen, die von einem engern philosophischen Gesichtspunct aus unmöglich hätten geleistet werden können. Aber diejenigen, die in diesem Gebiete gearbeitet haben, wissen es selbst am Besten, wie viel noch darauf zu bauen ist. Möge daher auch der Beitrag des Verfassers, den er hier bietet, nicht unwillkommen und zwecklos erscheinen. Zwar

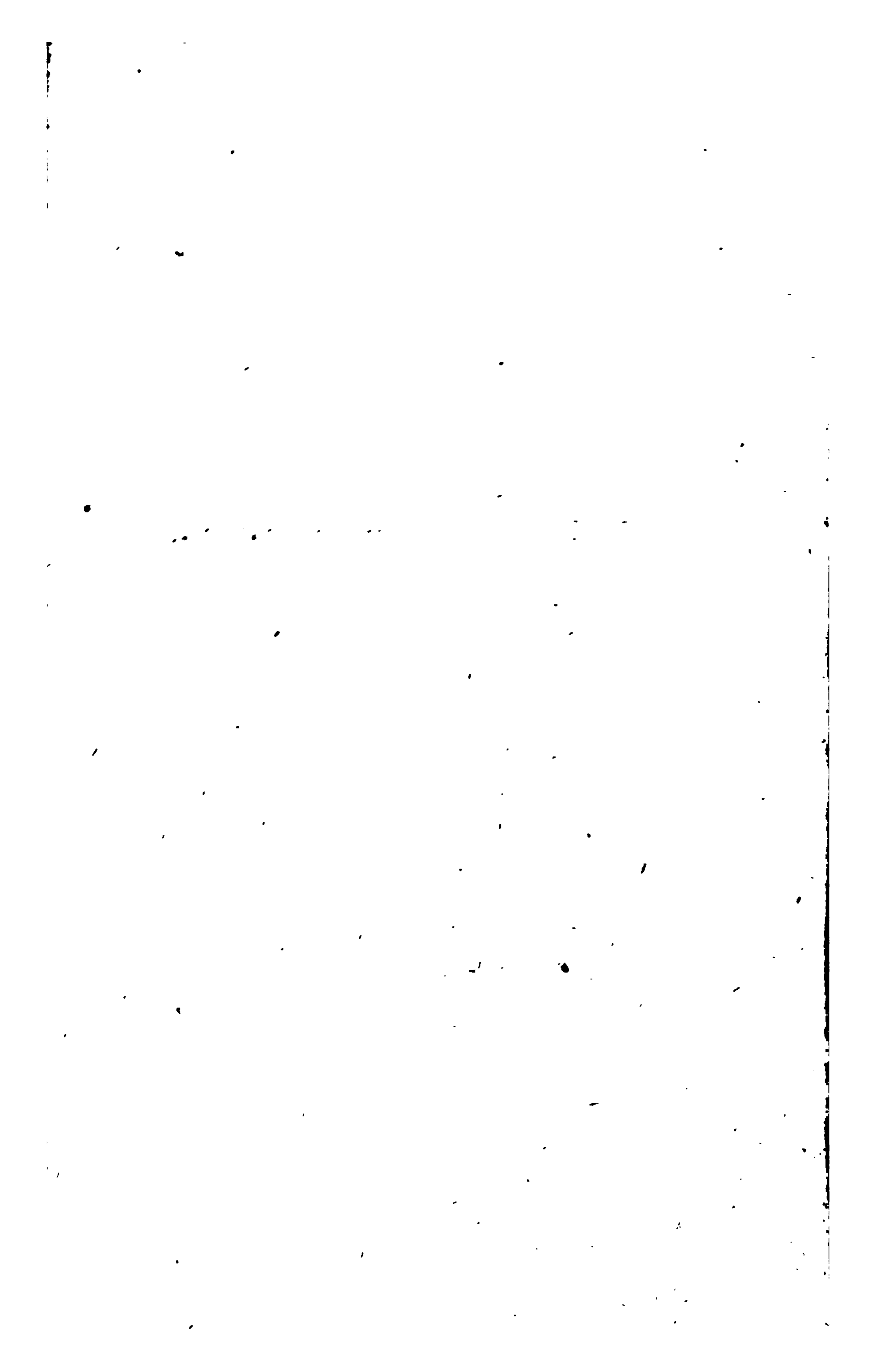
besitzen wir schon über Empedocles Ansichten eine sehr vollständige Zusammenstellung von Sturz, die noch außer andern von Peyron ergänzt und berichtigt ist; allein so verdienstlich sie auch bleibt, und so viel ihr der Verfasser verdankt, so ist es doch nur erst die Bearbeitung des Philologen, die darin anerkannt werden muſs; in welcher Hinsicht auch überhaupt gerade über Empedocles recht viel Treffliches geleistet ward. Die neuern philosophischen Bearbeitungen des empedocleischen Systems dagegen sind nur kurze, zum Theil selbst unbegründete Zusammenstellungen seiner Wissenschaft, und versagen sich auch deshalb die Absicht, das treue, lebendige Bild seines Wissens zur Anschauung zu bringen, dabei ist ihr Gesichtspunct allein der rein

philosophische; und doch erregt gerade Empedocles ein vielseitigeres Interesse, da auch der Naturforscher und der Arzt ihn zu den Ihrigen zählen, und manches genialen Blickes werth achten. Auch ihnen sey daher, wie allen Freunden empedocleischer Weisheit diese schriftliche Gabe des Verfassers in Liebe gewidmet.

# Uebersicht des Inhalts.

Die

# Weisheit des Empedocles.



# Die Weisheit des Empedocles.

## Einleitung.

### Ueber Empedocles selbst und seinen Werth als Denker.

Wie die Trümmern alter Herrlichkeit im Wiederschein der späteren Tage leuchten uns die Ueberreste empedocleischer Weisheit entgegen aus ferner, längst entschwundner Zeit. Vielfachem Urtheil dahin gegeben im Wechsellauf menschlicher Einsicht, haben sie doch stets, wie auch jene zu thun gewohnt, dem unbefangen Betrachtenden einen ernsten würdigen Eindruck hinterlassen, und mit Recht. Denn mag sie die ziehende Wolke des Neides dunkler schatten, oder der volle Glanz des Tages mächtiger fassen, ein groſser gewaltiger Geist redet aus ihnen. Wenn es wahr ist, was Empedocles selbst sagt, daſs Gleiches das Gleiche erkenne, so können wir uns jedoch nicht wundern, warum gerade Aristoteles in seiner leicht allzuschulgerechten Weisheit ihn am wenigsten verstehen mochte, ja selbst ihm offenbar unrecht that, wie seine ältern Ausleger schon bemerken. Mit Bewunderung und Ehrfurcht sahe die Mitwelt in Empedocles einen Seher, einen Weisen voll

tiefer Einsicht in die Kräfte der Natur und mächtig ihres Gebrauchs, und Aristoteles, so groſs und eigenthümlich er auch als Denker dasteht, die Ideale des Plato, des Socrates geheime Stimme, die Harmonie des Pythagoras, der ahnungsreiche Natursinn des Volks haben in seiner Seele nie gewohnt; wie sollte er des Empedocles begeistertes Wort nur haben ertragen können. Schon die Form der Darstellung störte ihn, wie sich daraus ergiebt, daſs er mehrfach bei Widerlegung des Empedocles hinzufügt, nachdem er die Richtigkeit seiner Behauptung abgewiesen, „wofern es nicht dichterisch zu verstehen.“ Aber dies ist, angewandt auf die Sachen, und nicht auf die Einkleidung derselben im Wort beschränkt, ein Miſsverständniſs über Empedocles, welches wir, da es auch später sich vorfindet, aus tieferer Begründung zu heben versuchen wollen.

Es ist nicht zu läugnen, daſs Empedocles dichterisch erscheint, denn seine Rede ist an das Versmaas gebunden, seine Lehre tritt, so weit die Bruchstücke reichen, in spruchreicher, lebendiger und selbst bildlicher Zusammenstellung hervor, und auch wir sind gar sehr geneigt, nach moderner Ansicht ein Lehrgedicht, als welches sich jene Bruchstücke kund geben, weil sich die logisch strenge Darstellung darin verhüllt, auch in den Sachen leicht für mehr dichterisch als wahr zu betrachten. Indeſs scheint mir das wahre Lehrgedicht in seiner ursprünglichen Entstehung nicht von dem Zustande des dichtenden Denkers, oder wenn man will auch des denkenden Dichters, sondern von dem des Sehers auszugehn, als welcher von höherer Seelenstimmung ergriffen, die dichterische Begeistrung nur vom weit überlegenen Standpuncte aus in seinen Kreis aufnimmt, statt von ihr selbst hingerissen oder verwickelt zu werden. — Der Seher schaut seiner Seits dasjenige, was sich ihm

vorstellt, unmittelbar durch den allgemeinen innern Sinn, ich möchte lieber sagen, den geistigen Ursinn; und seine Wahrnehmung hat daher dies gemein mit den Wahrnehmungen der äufsern Sinne, dafs sie auf eine unmittelbar bestimmte Thatsache der Darstellung gegründet ist, nur dafs das, was sich ihm darstellt, nicht zunächst ein Aeufseres der Erscheinung ist, sondern dafs ihm vielmehr die innerste Eigenthümlichkeit der Dinge dynamisch entgegentritt, und selbe durch die gesteigerte Empfänglichkeit des Wahrnehmenden als solche tief aufgefafst wird. Die Anschauung des Sehers bedarf daher auch, da sie so innig und tief greifend ist, eine grofse Sammlung und Läuterung seiner selbst; theils um die Zerstreuungen fern zu halten, welche, entweder von Aufsen hergekommen, durch ihre Oberflächlichkeit den Geist äufserlich machen, oder, durch ein unregelmäfsiges Spiel der eignen geistigen Kräfte, wie besonders durch aufgeregte Einbildungskraft oder Leidenschaftlichkeit des Gemüths entstanden, den friedlichen Einklang des Innern hemmen oder aufheben; theils um in der innern geistigen Kraft überhaupt mehr und mehr zu erstarken; theils auch, indem er sich würdig zu machen strebt, das Tiefste zu erfassen, und er dies ohne göttlichen Willen, und sogar ohne göttliche Mittheilung nicht vermag, um durch sittliche Reinheit und Makellosigkeit des Lebens rein und makellos zu empfangen. Ja der Zustand des Sehers ist an sich selbst schon der Andacht und Erhebung im Göttlichen so befreundet, dafs dieser durch die innerste Nothwendigkeit getrieben wird, sich sittlich zu reinigen.

Deshalb kann es uns aber auch nicht befremden, wenn die alte esoterische Art Weisheit zu suchen, ihre Katharmen hat, denn sie gründete die tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge auf den Zustand des Sehers, und wenn dieser Zustand auch nicht ganz

hervortrat, so konnte wenigstens die tiefe Sammlung des Gemüths, das Ahnungsreiche, zu dem er führt, fähig machen, tiefe Wahrheit tief zu ergründen, anhaltend so zu verfolgen und im Leben zu gestalten, statt dafs die blos dialectische Vorbildung zur Weisheit nur Blitze des Genius bei hellem, scharfem Verstande zuläfst, Goldkörner, welche aber aus vielem Sande gereinigt werden müssen. Auf obige Art tritt besonders die pythagoräische Schule der Weisen hervor, der sich Empedocles anschliefst, und wenn sie sich gleich nicht in blos dialectischen Formen der Weisheit gefallen konnte, so war ihre Logik doch streng und gemessen, sonst würde sie nicht fähig gewesen seyn, die ernstesten wissenschaftlichen Entdeckungen so treffend zu machen und anzuwenden, so würdige Gesetzgeber zu erwecken, und Männer von solchem Character hervorzubringen, wie wir von ihr kennen, und schon in dem einen Epaminondas allein bewundern müfsten.

Die pythagoräische Schule hat übrigens in ihren esoterischen Mittheilungen, so weit wir sie kennen, dies mit den Mittheilungen der Seher gemein, dafs sie ihre Lehren in dichterisches Gewand hüllt; der Meister hatte es so begonnen, und er mufs selbst in diesem Zustande gewesen seyn, wie wenigstens aus mancherlei Bemerkungen der Alten über ihn, den einzelnen Anführungen seiner Lebensbeschreiber und aus den Worten des Empedocles selbst, seines nächsten Zeitgenossen hervorgeht, wenn er von Pythagoras sagt (Epigr. 1):

»War da unter jenen ein Mann Hochheiliges kundig,
»Der den mächtigsten Schatz in seinem Busen bewahrte,
»Mannigfaltigen Werken, die weise, besonders befreundet;
»Denn wenn er einmal hatte sich ganz im Busen geregет [a]),

---

a) πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσι.

»Leichtlich schauet' er dann ein jedes von allem was da ist [b]),
»Sey es in zehn auch wohl und in zwanzig der Menschenäonen.«

Das Dichterische nun aber scheint sich mir so mit dem Zustande des Sehers zu verknüpfen, — wenigstens trägt das sogenannte Hellsehn, ein Zustand der mit jenem der Seher auf einzelnen Höhen der Erscheinung gewifs nahe verwandt ist, solchen Character, wie ich mehrfach mich zu überzeugen Gelegenheit fand, und es für psychische Wissenschaft ernster zu thun mich verpflichtet fühlte. — Der Seher ist in den Augenblicken des Sehens in sehr gesteigerter Stimmung; aber empfangend, nicht wie der Dichter, selbst schaffen wollend, wendet er sich dem Kreise der Vorstellungen zu, die ihn ergreifen werden; dynamisch ist das Spiel dieser Vorstellungen, er tritt in innige lebendige Wechselwirkung mit ihnen; die tiefe Harmonie des Weltalls, gesetzvolle Ordnung, Weisheit und hohes Leben stellt sich ihm dar, in aller Fülle der Thatkraft, verbunden mit einem reizenden Wechsel der Form von dem eigentlich Schönen zu dem Erhabnen, und herab wieder zu dem Grauneregenden hin, lebendig, fast möcht' ich sagen, wesentlich sich ihm mittheilend, er wird übermächtig ergriffen, seine Begeisterung will überschwenglich werden in diesem aufgeschlossenen Spiel der Tiefen des Daseyns, da bildet die eigne Natur wohlthätig erhaltend den Gegensatz, das rhythmisch gebundne Wort legt der sich entfesselnden Begeistrung den schützenden Zügel an, die Phantasie mufs dabei zur Verkörperung ihre Bilder, besonders Symbole liefern, (denn diese treten hier am bedeutendsten und gewöhnlichsten hervor,) und so entgleitet ganz unwillkührlich in mannigfaltigen Rhythmen dichterisch und melodisch schön gezügelt die allzufreie kühne Be-

b) τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστα.

geistrung des Sehers, sich selbst in solchem Hervortreten mehr und mehr Beruhigung bringend. Aber da es Anschauung war, welche der Seher kund gab, deren Uebermacht ihn ergriff, so bleibt auch dies Streben wahr zu seyn, das heifst, das Geschaute möglichst so zu geben, wie es geschaut ward, in seiner dichterisch frei gewordnen Rede überwiegend, wie selbst in der Wahl des Bildlichen jener häufige Gebrauch des Sinnbildes (was doch stets nur ein treuer Spiegel des Gedanken zu seyn strebt), dieses offenbahr macht, der Stoff bleibt daher frei von Dichtung und nur die Form nimmt sie auf. Umgekehrt ist der Zustand des Dichters; zwar auch von irgend einem Eindruck begeistert und ergriffen, sey es nun dafs er diesen Eindruck suchte oder fand, hat für ihn diese begeisterte Bewegung das Eigenthümliche dafs er sie sich erst am Ton oder Bild und besonders am Wort hell macht und zu höherer Glut entzündet, frei schafft er sich daher oft seinen Ton, sein Bild, die Vorstellung die sein Wort ausspricht, weil solche Schöpfung durch ungewöhnliches Spiel die Flamme der Begeistrung nährt; deshalb wird aber auch von ihm die Wahrheit des Gegebnen minder beachtet, da er schöpferisch seinen Stoff beherrscht. So möchten wir deshalb wohl, wenn das Lehrgedicht nur entstehen könnte aus der Begeistrung eines sinnigen Dichters, Freiheiten, die der Wahrheit der Sache entgegen sind, in der Behandlung des Stoffs unbedingt voraussetzen und leicht vergönnen dürfen, wenn es uns unterhält, nicht minder möchten wir bei dem dichtenden Denker dergleichen voraussetzen dürfen, gerade darum, weil ja sonst dem gewöhnlichen speculirenden Zustand des Denkers die bildliche Lebendigkeit des Dichters widerstrebt; wo sie aber hervortritt als seiner Wissenschaft selbst stark beigemischt, wie dies doch ein Lehrgedicht fordert, da halten wir dafür, dafs eine

solche Natur in sich selbst noch nicht genug klar geworden, gerade darum diese anschauliche Form ergriffen habe, um sich und andre zu verständigen, und daſs also leicht aus solcher Unklarheit eine Verwechselung vom Wahrheit und Schein in der Darstellung unterlaufen könne; oder wir nehmen an, der dichtende Denker wolle sich in seiner Wissenschaft dadurch nur den Unmündigern verständlich und genieſsbar machen. Aber fragen wir dann, wird sich in solchem Erzeugniſs eines Denkers der sich nur herabläſst dichterisch zu seyn, jener frische Pulsschlag der Begeisterung regen, welche es werth macht, in dem Gebiet geistiger Schöpfung auf dem Namen eines Gedichts als Werk des Genius Anspruch zu machen, wenn ihm der kühne Flug der Begeistrung fehlt? Anders steht hier das geflügelte Wort des Sehers da. Werk der Nothwendigkeit wird ihm das dichterische Wort, Friede bringend, inniger wieder verknüpfend mit sich und der Welt auſsen um ihn her, lieber lebenswarmer Naturlaut, tief ergreifend selbst durch jene innre Nothwendigkeit, wie das Erzeugniſs des Dichters wieder durch seine freie schöpferische Begeistrung uns hinreiſst; aber wenn blos dichtendes Denkerwort, nur ein unklares Bild in der Seele des Vernehmenden hinterläſst, so weckt vielmehr der Spruch des Sehers tiefen energischen Ernst in der Seele des Hörers, wie dagegen wieder des eigentlichen Dichters Satzung zur eignen schöpferischen Begeistrung entzündet; daher auch wenn ich die Menschen nach ihrer allgemein menschlichen Staffelfolge von oben her aufstellen und für den Seher und Dichter ihre rechte Naturstellung angeben sollte, ich unbedingt den Seher neben den Heroen an die Spitze der Menschheit stellen möchte, und ihnen sich anschlieſsend als nächste Folge aus ihnen den Weisen und den Dichter; fast so wie Empedocles selbst, nur statt

des Weisen überhaupt als edlen und heilbringenden Naturweisen den Arzt setzend, in seinen Katharmen singt (V. 46 ff.):

»Endlich aber auch Seher c) und Weihesänger d) und Aerzte
»So wie Fürsten des Kampfs e) sind da bei irdischen Menschen;
»Und von hier blühen sie wieder als Götter f) an Range die Besten.«

Die alte hellenische Entwicklung liefert uns ein Bild dieser Ansicht. Held und Seher, Dichter und Weiser schliefsen sich innig an einander an und erfüllen das Ethos der Entwicklungen ihres Volks, und wenn ich auch nicht den Empedocles als Seher aufstellen wollte, obgleich vielfach dies im Alterthume von ihm gesagt und geglaubt ward, und obgleich er dies selbst in den Katharmen von sich zu behaupten scheint, indem er sagt (V. 10 ff.):

Dafs er bei seinem Erscheinen in den Städten von Tausenden begrüfst werde,
»Diese der Weissagung bedürftige g), jene bei Krankheit
»Allerlei Art erforschen zu hören treffenden Zuspruch;«

als Naturweiser schliefst er sich immer jenen Altvordern der griechischen Entwicklungsperiode der Menschheit an, und wird uns auch dadurch als solcher klar, weil vielleicht niemand unter den griechischen Weisen so vielfach von den spätern griechischen Philosophen angeführt wird als gerade er, sey es als gewichtiger Stein des Anstofses, der gehoben werden müsse, um das eigne System zu begründen, oder auch mit Ehrfurcht genannt.

Auf alle Fälle dürfen wir aber nun von ihm den Vorwurf des Aristoteles zurückweisen, dafs auch wohl sein Stoff zum Theil dichterisch sey. Denn da sich die py-

c) μάντεις. — d) ὑμνοπόλοι. — e) πρόμοι. — f) θεοί. — g) μαντοσυνέων κέχρημένοι.

thagorische Weisheit wie vielfach bemerkt, mit der Einsicht der Seher verknüpft, ja da die damalige Zeit selbst den Empedocles einen Seher nennt, so dürfen wir, um nicht ungerecht zu seyn, doch so viel voraussetzen, daſs seine geistige Stimmung wenigstens nach jener Seite des Lebens sich hinneigte, und seine Einsicht vielfach aus ahnungsreicher Stimmung des Gemüths hervorbrach oder wenigstens so angeregt ward, und daſs es ihm von solcher Stimmung aus daran liegen muſste, so wahr wie möglich wieder zu geben, was er aus tiefer Anregung des Gemüths erfaſste, daſs also seinerseits wenigstens die Absicht vorausgesetzt werden könne, den Gehalt seiner Einsicht nach bestem Wissen vorzulegen. Daſs aber sein dichterisch eingehülltes Wort auch ergreifend sey, und nicht wie einige zu behaupten versucht, eine trockne Nachahmung homerischer Redeweise, davon wird sich jeder leicht überzeugen, der es vorurtheilsfrei liest. Was als poetische Form glauben machen könnte, es sey eine Täuschung, die auch in dem Stoffe liege, ist die Anwendung von Eigennamen zum Theil aus der griechischen Mythe selbst, nur dann in besondern Sinne gebraucht für Eigenschaften und Kräfte der Dinge; allein es beruht der Gebrauch solcher dichterischen Wendungen gerade auf dem Streben symbolisch zu werden, und gehört in so fern noch der Form an, überdem pflegten mehrfach die griechischen Denker die Namen ihrer Gottheiten allegorisch aufzufassen, und dies scheint zugleich auch bei Empedocles mit eingewirkt zu haben, um nämlich durch allegorische Anwendung solcher Namen auf seine Weise zugleich ohne weitere Erklärungen die alte Mythe in seiner Ansicht auszudeuten und ihren Eindruck zu verwischen. Auch Plutarch (Sympos. V, 8, D) erkennt in den dichterischen Wendungen des Empedocles eine tiefe Wahrheit an, indem er in

Beziehung auf die dichterisch hervortretenden Beiwörter die Empedocles braucht, bemerkt, daſs sie stets einen tiefen Sinn hätten (ἕκαςον ὁσίας τινὸς ἢ δυνάμεως δήλωμα ποιοῦντος). Daſs indeſs Empedocles sich bei Enthüllung seiner Ansichten nicht auch selbst hie und da getäuscht haben sollte, fällt mir keinesweges ein zu behaupten; da ich sogar durchaus der Meinung bin, daſs selbst der Seher sich im Einzelnen zu täuschen vermöge. Denn da derselbe einen bestimmten Gegenstand als Vorstellung gewahrt, so bleibt er als Seher wahr, so fern er treu wiedergiebt, was er sah, aber die Täuschung wird möglich, sobald er beginnt, das Gesehene zu beurtheilen, gerade so wie auch die äuſsere Sinnestäuschung optische, acustische u. s. w. nicht dadurch entsteht, daſs der jedesmal wahrnehmende Sinn unrichtig auffaſst, sondern dadurch, daſs der Verstand das Ueberlieferte unrichtig beurtheilt, besonders durch scheinbare Analogie zu voreilig verleitet. Weshalb auch wieder eine einfache Enthüllung dessen was der Seher schaute, für uns die Prüfung der Wahrheit leichter macht, als irgend eine nachher durch allerlei Gedankenwendungen und Folgerungen verwickelte Zusammenstellung des Gesehenen.

Ist nun aber, dürfte hier bemerkt werden, Täuschung möglich in dem Wahrnehmen des Sehers, so kann sie auch nicht bei demjenigen fehlen, ja sie wird vielleicht um so mehr solchen begleiten, der in seiner Weisheitsform sich nur ähnlich zu stimmen bemüht ist, vorherrschend aus Ahnung tiefere Wahrheiten seiner Wissenschaft zu ergründen versuchend; und wenn es sich so verhält, dann hat wohl die gewöhnliche Begründung der Weisheit aus dialectischer Speculation und den Axiomen des Denkens so wie der Erfahrung bei weitem gröſsern Werth für die Erkenntniſs der Wahrheit als solch überschwengliches

fast möchte gesagt werden, absolutes Anschaun der Natur der Dinge. Allein wir müssen uns wohl vorsehn, allzu schnell über diese Angelegenheit abzusprechen, um so mehr da Seherwort und tief geahneter Spruch nicht selten das innerste Gemüth des Hörenden bewegt, und einen starken weit greifenden geistig weckenden Eindruck zurückläſst, bei dem Menschen von Bildung so gut wie bei dem einfachen Naturmenschen. Deshalb erwägen wir diese Bedenklichkeit etwas genauer.

Alles Denken, sofern es auf seinen Grundsätzen beruht, ist auf anschauliche Wahrnehmung gegründet, es giebt ein Erstes in der äuſsern Erfahrung oder in der innern befindlich, von dem es in seiner Erweisung ausgeht, und dieses Erste wird mit starker zwingender Gewalt sich aufdringen ohne vom Spiele der Reflexion abzuhängen, unmittelbar wahrgenommen, so zu sagen gradaus erfaſst, während anderes nur mittelbar erkannt wird; jene Art von Auffassung ist aber ihrer Unmittelbarkeit wegen, eine anschauliche zu nennen; und so hat das Denken keine andere Grundlage als das sinnliche Wahrnehmen oder auch das Wahrnehmen des Sehers, und die zwingende Autorität absoluter Naturkraft, nur geistiger oder körperlicher gehalten, nöthigt uns all unser Wissen mit einer Art wunderbaren Glaubens zu beginnen. Doch bei dem gewöhnlichen Gedankenlaufe wie der sinnlichen Erfahrung haben wir eine sichere Gewähr des irgend Behaupteten darin, daſs wir im Stande sind es selbst nachzuerzeugen, durch vielfach geänderten Versuch es in sein rechtes Licht zu stellen, und so uns aus eigner Erfahrung von der Behauptung eines andern zu überzeugen. Dies aber vermag in Beziehung auf Seherwort nur zunächst ein Seher selbst, und ist dieser Zustand nicht allgemein, wenigstens nicht vorherrschend unter den Menschen, so wird von dieser Seite die Kunde des Sehers, wenn

sie nicht mit gewöhnlicher Erfahrung und Einsicht zusammentrifft, oder sich ihr nähert, nie auf Allgemeingültigkeit der Ueberzeugung Anspruch zu machen haben, und man wird eher geneigt seyn einiges Wohlwollen dafür höchstens als Sache des Geschmacks zu verzeihn, lieber jedoch als Aberwitz geistiger Ueberspannung allzumitleidig belächeln, oder selbst eine witzige Antithese daran laut werden lassen. Wollte man dies, wer mag es verargen; jedoch läſst auch der Gegenstand noch eine ernstere Betrachtung; zu denn es giebt allerdings noch einen Maſsstab aus dem gewöhnlichen Kreise des Wissens und der Erfahrung den wir dem Wissen des Sehers anlegen können, um seine Ansicht selbst für den gewöhnlichen Standpunct der Wissenschaft treffend und nützlich zu finden, nur daſs die Ueberzeugung die so ermittelt wird, lediglich durch länger andauernde Prüfung erst an Festigkeit gewinnen oder in Nichts zerfallen muſs; wovon könnte man aber, wenn man skeptisch seyn wollte, dies nicht am Ende noch sonst behaupten. Der Maſsstab, den ich meine, ist derselbige, den mehr vielleicht als jeder andre der Sternkundige, für seine Wissenschaft anwendet. Er stellt nämlich eine Hypothese auf, ihre Aufgabe ist zunächst den Kreis seiner astronomischen Forschungen leicht und ganz zu umfassen, und ihre Wahrheit wird umgekehrt aus den Folgerungen die daraus treffend gezogen werden und ihrem Zusammentreffen mit den Thatsachen, die im Raume der Welten erfolgen, immer mehr beglaubigt, oder im Gegentheil vernichtet. Legen wir nun denselbigen Maſsstab an die Weisheit der Seher, betrachten wir sie nur zunächst als Hypothese, beobachten wir, ob sie leicht und umfassend die Erscheinungen und Tiefen des Lebens löse, bemerken wir ferner, ob sich starke Resultate für das Leben treffend daraus ableiten lassen, ob man etwas Tüchti-

ges damit vermöge, und ihre Wahrheit wird sich so entweder immer augenscheinlicher machen, oder immer unscheinbar zurücktreten; Ergebnisse, welche für den Freund der Wahrheit gleich rathsam seyn müssen, da er sich in beiden Fällen der Wahrheit selbst nähert. So die Sache von Seiten der Erfahrung zu prüfen ist übrigens nicht verschieden von dem, was der herrlichste aller Seher der göttliche Stifter unsrer Religion zur Prüfung der Göttlichkeit seiner Lehren fordert, wenn er sagt, so jemand meine Lehre thut, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selber rede. — Indeſs ist es nicht blos jenes zwiefache Maaſs mit dem wir das Wort der Seher zu messen brauchen, sondern in einer Richtung ihrer Wahrheiten vermögen wir ihnen auch in das Gesicht zu folgen, und ihr Geist giebt Zeugniſs unsrem Geiste, daſs sie tiefe Wahrheit verkünden, dies ist nämlich die sittliche Richtung ihrer Weisheit. Der kurze treffende Sitten oder Gemeinspruch tönt tiefergreifend aus ihrem Munde, mächtiger treffend selbst durch das kurzgedrängte rhythmische Wort, das ihn zu beflügeln scheint und doch nur fester und inniger bindet; hier fühlen wir selbst mit dem Seher, denn die heilige sittliche Stimme in unsrem Innern wird wach als Zeuginn der Wahrheit für solches Wort, und ein tiefer ahnungsreicher Schauer der Wahrheit faſst uns bei seiner Rede. Gerade um solches Eindrucks willen bei solcher Allgemeingültigkeit der Wahrheit, würde gewiſs auch die Aufstellung einer practischen Sittenlehre in ahnungsreicher Begeistrung aufgefaſst, und im geflügelten markigen Wort des Dichters wiedergegeben eine wohl zu würdigende Behandlung seyn, neben jener leicht wissenschaftlich zu weit sich entfaltenden, in deren nicht selten mühevollen Deductionen wir uns verlieren, aber gerade darüber den Sinn für Pflicht

verflachen und ihren begeisterten Aufschwung lähmen, statt durch die Wissenschaft rasch, kräftig und siegreich für die Pflicht handeln zu lehren. Wir wissen, dafs die Pythagoräer im kurzen goldnen Spruch ihre Sitten und Lebenslehre aufstellten; die wenigen Trümmer, die wir davon besitzen, zeugen davon; wir wissen, dafs Lycurg der Göttliche, wie ihn das Orakel nennt, ebenfalls so seine Gesetze gab, und welchen Gehorsam, welche Thaten haben sie erzeugt; eben so neigt sich der südliche Orient seit uralter Zeit zu solcher wissenschaftlichen Auffassung überhaupt, weil dem ernsten ahnungsreichen feurigen Gemüth seiner Völker, die blose Speculation nicht genug Ergreifendes hat, und der Seher und seine Weisheit sind ihm ein nothwendiges Bedürfnifs seines geistigen Lebens. Dort hat daher auch das Seherwort immer seine Stätte gefunden, und einen Glauben an seine Wahrheit, welcher uns vielleicht selbst unmöglich zu glauben würde, wenn es nicht die Geschichte und Völkerbeschreibung bis in die neusten Zeiten herein bestätigte. Allein uns den lieber speculirenden Abendländern kann es nicht verdacht werden, wenn wir den Mafsstab orientalischer Ueberzeugung nicht an Empedocles Lehre legen, so sehr auch seine Lehren sich mit jenen des Orients begegnen, eben so wenig wie dafs sein eignes Volk diesseit und jenseit der adriatischen Flut, hingerissen von den grofsen Erfolgen seiner Kunst, ihn mit heiliger Scheu als einen göttlichen wunderbaren Mann mit Entzücken und Ehrfurcht begrüfste; aber es darf auch andrerseits uns nicht gegen ihn einnehmen, wie es manchen der von ihm schrieb, gegangen, sondern der oben genannte Mafsstab mag uns da, wo es wesentlich ist, zur Prüfung seiner Lehren dienen; und hier wage ich wenigstens soviel im Voraus zu behaupten, dafs keine erhabnere Ansicht von dem Wesen der Gottheit ge-

dacht werden kann, als Empedocles ausspricht, dafs nicht leicht ein so geistiges, ja fast geisterhaftes Grundprincip aller Weltgestaltung gedacht werden mag als das seinige der Liebe und des Eifers; und dafs es ihm selbst bei den Ansichten, die er mittheilt, um Wahrheit zu thun war, sey es dafs er sein Eignes lehrt oder auch pythagorische Weisheit, darüber äufsert er sich selbst in einem der Bruchstücke seines Lehrgedichts über die Natur sagend (I, 23 ff.):

»Freunde ich weifs es also, dafs Wahrheit ist bei den Kunden,
»Die ich rede heraus; doch schwierig ist zu erregen
»Menschen, mit Mifsgunst selber, im Sinne des Glaubens Bewegung.«

Da schon Empedocles selbst in den obigen Worten die Schwierigkeit hervorhebt, die es habe, bei andern eine innige Ueberzeugung von seinen Lehren hervorzubringen, so können wir uns nicht wundern, wenn auch die Nachwelt ihn vielfach mifsverstand, und dies noch dazu hier ganz abgesehn von jener Mifsgunst, deren er gedenkt, deswegen weil zur Erregung des Neides mehr der lebendige Eindruck der Gegenwart gehören würde, oder mindestens noch eine Zeit, die einen so lebendigen Eindruck unmittelbar berührte, also die nächste Folgezeit. Diese Schwierigkeit des Verständnisses von den Ansichten des Empedocles kann auch durchaus nicht in der Dunkelheit der Redeweise liegen, die er gebrauchte, wenigstens ergiebt sich dies aus den Bruchstücken seiner Lehre eben so wenig, als daraus, dafs er ähnlich den Pythagoräern seine Ansicht von der Natur der Dinge durch das Wort hätte, wenn auch nur theilweise, verhüllen wollen. Denn während die Pythagoräer ihre Einsicht in die Natur der Dinge für fremden Sinn absichtlich mehr zu verhüllen pflegten, weshalb Pythagoras schon nur in dorischer Mundart zu schreiben verstattete, nicht weil es die in Sicilien übliche war, sondern weil sie neben dem Ehrwürdigen was sich in ihr

spiegle zugleich durch die Dunkelheiten, in die sie sich zu hüllen vermöge, auch die also vorgetragenen Lehren dunkler zu machen vermöge, so soll Empedocles sogar einer Stelle des Diog. Laert. VIII, 55. zufolge in seinen Schriften gerade das pythagorische System enthüllt haben, und selbst der Gebrauch der ionischen Mundart in seinen Gedichten mufste im Gegensatz zu der dorischen zur gröfseren Deutlichkeit beitragen, wie allerdings auch andrerseits dadurch die Rede in schönerem Gewande gefälliger dargestellt ward. Daher dürfen wir vielmehr voraussetzen, dafs Empedocles gerade die Absicht hatte, dem gewöhnlichen Verständnifs entgegen zu kommen, und das Unverständliche mufste vielmehr in den Ansichten selbst enthalten seyn, die so gut wie überhaupt auch die pythagoräischen jeder gewöhnlichen Ansicht von der Natur darum zu fern stehen mufsten, weil in solcher stets entweder zu sehr das Aeufsere erfafst wird, oder doch die Gegensätze zu starr vorwalten. An das Aeufsere hält sich besonders auch die Ansicht des Volks, bei allem Ahnungsreichen und Lebendigen von dem es in seiner Naturansicht auf Augenblicke erregt wird, es braucht Bild und Gleichnifs um die Sache zu fassen, und setzt Bild und Gleichnifs schnell an die Stelle der Sache, seine Ansicht ist metonymisch schon von Natur. Die Ansicht der Denker dagegen ist vielfach nur auf Gegensätze gerichtet gewesen, was eben bei Empedocles Ansichten nicht das Ursprüngliche ist. Nun stellt aber die blose Ansicht der Gegensätze bei der Natur der Dinge eine so starke Gränze auf zwischen Geist und Körper, dafs es unmöglich ist, aus einem Gebiet in das andre anders als nur sprungweise hinüber zu gelangen, wofern man sich nicht lieber dem Parallellauf prästabilirter Harmonie zu überlassen versucht wird. Die Ansicht des Empedocles dagegen beginnt mit der Einheit oder

sogar

sogar Einerleiheit aller Dinge, und von da aus erst ihre Gegensätze entwickelnd, weist sie in ihnen immer wieder die Einheit nach und hält sie darin gebunden. Daher kann es nicht befremden, wenn Ausleger, welche ganz in der antithetischen Ansicht standen, wie dies fast allgemein der Fall war, nur so viel in Empedocles Lehren sehen konnten, sehen mochten, als in ihr Lehrgebäude paſste; natürlich muſste dann alles, was auſserhalb solcher Gegenstellung liegt, entweder gewaltsam in diese Ansicht gezogen, oder eben so gewaltig verstossen werden; was schon Aristoteles Verfahren beweist, und so viele Urtheile nach ihm. Denn bald ward Empedocles Lehre deswegen als das Complement jonischer Naturweisheit angesehen, weil er, wie doch bei ihm nur in untergeordneter Sphäre gilt, aus den 4 Elementen die Dinge gestaltet, und so kam man schon mit seinem höhern Gegensatz der Liebe und des Eifers in Verlegenheit, ihm die rechte Stellung dabei anzuweisen, sollte man ihn über oder unterordnen, oder ihn beimischen, man half sich so gut man konnte; aber was er nun gar von der Einheit der Dinge sagte, durfte man hier nur als ein äuſserliches Ergebniſs jener Principien betrachten; bald wieder erfaſste man die Liebe und den Eifer als über jener Elementarstellung befindliches Princip der Dinge, aber auch in ihr konnte die Empedocleische Einheit keine höhere Stellung gewinnen. Bei aller Gewaltthätigkeit, die sich Aristoteles gegen Empedocles Lehren gestattet und schon sein alter Ausleger Simplicius anerkennt, selbst dem Empedocles gegen ihn Recht zu schaffen bemüht, ist doch wieder Aristoteles andrerseits gerecht genug, den tieferen Zusammenhang seiner Lehren anzuerkennen. So sagt er (metaphysic. 2, 4): „daſs Empedocles zwar den Eifer als Ursache der Zerstörung zu einem Urprincip feststelle, daſs aber nichts desto we-

niger auch dieser aus dem Einen hervorzugehen scheine. Denn alles Andere sey daraus, Gott ausgenommen. Denn wenn auch der Eifer in den Werken (ἐν τοῖς πράγμασιν) nicht eins sey, so sey doch alles Eins, wie er (Empedocles) sage." Jedoch läſst nun Aristoteles weiter unentschieden, was unter dem Einen zu denken sey; nur in einer andern Stelle (metaphys. 1. 4 coll. 10, 2) bemerkend, daſs Empedocles sage, daſs das Eine das Wesentliche (το ὄν) sey, und daſs er ihm darunter die Liebe zu meinen scheine; daher sie auch die Ursache sey des All-Einsseyn; und es tritt der Deutungsversuch des Aristoteles hier in ein noch helleres Licht, wenn man erwägt, wie äuſserlich doch dagegen die Deutungsversuche Anderer seiner Zeit waren, von denen einige das Feuer, andere die Luft als jenes Eine und als das Wesentliche betrachteten, woraus alles entstanden, also bei ihrer Deutung und ihren Einigungsversuchen selbst durchaus nicht aus den gewöhnlichen Elementen herauskommen konnten. Weil nun aber gerade die neuere deutsche Art zu speculiren, seit Schelling und andern ihm befreundeten Denkern von dem Streben ausging, das All der Dinge in seinem Princip als identisch zu betrachten, und daraus erst die Dinge als in Gegensätze zerfallend anzusehen, in jenem Identischen das Absolute der Dinge, in diesen Gegensätzen aber und ihrem Folgespiel nur ein Relatives erkennend, ein Ephemer, möchte ich sagen, (und wenn es auch Myriaden der Zeit zählte), gegen das unendliche Maas absoluter Zeit, so scheint mir gerade durch solche Naturansicht auch für das leichtere Verständniſs der Naturweisheit des alten Empedocles gewonnen zu seyn, indem auch er von dem Identischen ausgeht, obgleich nicht nach der der körperlichen Seite der Dinge entlehnten, wenn auch dynamisch gedachten, und sodann in die natürliche Ent-

gegensetzung vou Position und Negation der Dinge zerfallenden Ansicht; eben so wenig besteht das Identische bei ihm in einem Mittleren zwischen Geistigem und Körperlichen, in welchem sich dieses geeinigt, sondern sein System führt vielmehr auf den reinsten Spiritualismus, in welchem seine Identität liegt, und wovon erst das Körperliche ausgeht; und jenes Geistige selbst wieder hat in Liebe und Eifer seinen Gegensatz, und zwar einen Gegensatz des Innen und Aufsen, ein Inniges, durch die Liebe in sich Vereinigtes, und durch Eifer ein sich Entäufserndes werdend, wie sich bei den spätern ausführlichern Untersuchungen dieses Systems klar machen wird. Unter den Behauptungen der neuern Naturphilosophen haben mich die genialen Naturansichten Okens oft an Empedocles erinnert; denn sie stehen bei dem vielfachsten Unterschiede des Einzelnen, der aber nicht allein in der genauern, auf reichere Beobachtung gegründeten, und mehr geläuterten neueren Naturkenntnifs zu suchen ist, in so mannigfacher geistiger Berührung, dafs man sich unwillkührlich zu solcher Vergleichung gedrungen fühlt. Sogar einer der ersten Sätze in Okens Naturphilosophie, der ihm sehr gemifsdeutet ward, weshalb er sich auch später darüber rechtfertigte, sagend, dafs es bildlich zu verstehen sey, nämlich der Satz, „Gott ist eine Kugel" findet sich auch bei Empedocles, und hat den Auslegern vielfachen Anstofs gegeben, indem man selbst bei einer äufserlicheren Auslegung davon hinwegsah, dafs auch die Pythagoräer Zahl und geometrisches Bild oft in tieferem Sinne zu nehmen gewohnt waren, so dafs bei ihnen das Aeufsere davon oft nur sinnbildliche Geltung hat. Nach Simplicius aber brauchte Empedocles diesen Ausdruck, weil die Kugel allein in ihrer Zusammenfügung den Eifer nicht in sich fafst, sondern vielmehr durch Liebe entsteht. Woll-

ten wir allein dies als Hieroglyphe schon so deuten, „Gott ist die Liebe“, welch ein tiefer, uns nicht fremder Sinn, läge darin. —

Wenn übrigens Empedocles irgend einer Schule der alten Philosophen beigezählt werden soll, so bleibt es, wie es mir scheint, immer am Entsprechendsten, ihn nach alter Ansicht zu den Pythagoräern zu rechnen, mit denen er alle tiefern Sätze gemein hat, wie die Lehre von der Einheit und Vielheit, von Apoll als göttlichem Urprincip, seine Dämonologie, die Seelenwanderung und Läuterung; obwohl er auch das eleatische System nahe genug berührt, und deshalb von Heinr. Ritter (in seiner Abhandlung über ihn in Wolfs Analecten, Bd. 4.) den eleatischen Denkern beigezählt wird. Der in solchen Fällen sehr critisch zu Werke gehende Aristoteles scheint ihn jedoch als zu keiner Schule völlig gehörig zu betrachten, indem er ihn stets selbstständig unter dem eignen Namen aufführt; und wenigstens ist Empedocles in der Aufstellung des umfassenden Princips der Liebe selbstständig, indem er von ihr ausdrücklich sagt (I, 60):

»Welche mit Allem umschwingend, noch nie hat irgend gelehret
»Sterblich ein Mann.«

Sonst scheint auch sein Lob des Pythagoras, so wie die Erwähnung des Sohnes von diesem des Telauges (I. 2) seine Hinneigung zu Pythagoras Einsicht und zu den Seinigen nur noch mehr zu bestätigen, so wie jene Bemerkung bei Diog. Laert., daſs er Pythagoras Geheimlehren enthüllt habe.

So wie die Lehren des Empedocles zu mannigfachen Deutungen und Miſsverständnissen Anlaſs gegeben haben, ist auch sein Leben mannigfach gedeutet und gemiſsdeutet worden; da er jedoch in seinen Gedichten sich zuweilen auf sich selbst bezieht, und sich überhaupt bei ihm die Wissenschaft eng mit

dem Leben verknüpft, so ist es wichtig bei der Entwicklung seiner Lehre, eine gedrängte Uebersicht seines Lebens zum gründlichen Verständnifs seines Wissens hier noch vorauszuschicken, den glaubhaftesten Berichten gemäfs, welche uns das Alterthum darüber aufstellt; um so mehr, da ja die Eigenthümlichkeit des Weisen auch den Eindruck seiner Lehre leicht und unwillkührlich zu steigern vermag. Es haben aber die Alten vielfach dem Empedocles eine tiefere Einsicht zuerkannt; so wird er von Aristoteles der Naturkundige genannt, (ὁ φυσιολόγος, ὁ φυσικός), Ausdrücke, deren sich auch Athenäus, Dionysius von Halicarnafs, Aelian, Plutarch, Cicero, Plinius und Eusebius bedienen; Sextus, Empiricus, Suidas und andere nennen ihn den Philosophen, Tzetzes nennt ihn den grofsen Philosophen, einen prophetischen Mann, Heraclides bei Diogenes Laërt. einen Seher (μάντις), Lucian den Weisen (ὁ σοφὸς), und auch sonst wird er geradezu mit Weglassung seines eigenen Namens der Agrigentinische Weise genannt, und seine Vaterstadt, das sicilische Agrigent, feierte ihn als solchen, wie aus einer Stelle der Katharmen hervorgeht, die wir später berühren wollen.

Der Anfang von Empedocles Leben ist nicht ohne Dunkelheiten, wie sein Ende. Darin stimmen zwar alle überein, dafs seine Vaterstadt Agrigent war, die reiche üppige Stadt, welche Empedocles selbst später, wie Diog. Laert. (8, 63) erwähnt, um solcher Ueppigkeit willen tadelte, sagend, „dafs die Agrigentiner so üppig lebten, als müfsten sie am andern Morgen sterben, und Häuser bauten, als würden sie ewiglich leben.“ Aber das ist ungewifs, wer sein Vater war; Suidas nennt in Uebereinstimmung mit Timäus, Apollodor dem Grammatiker, Plutarch und Anderen den Meton als Vater unsres Empedocles;

Andere dagegen, wie Satyrus (beim Diog. Laert. 8, 58) einen gewissen Exainētos, ein Name, der von dem auch bei Suidas vorkommenden Xenetos, wie schon Sturz in seiner Schrift über Empedocles bemerkt, nicht verschieden zu seyn scheint. — Daſs ferner Empedocles Vater zu den Reichen der Stadt gehörte, scheint sich theils aus den nachherigen vielfachen Reisen des Empedocles, theils und noch mehr daraus zu ergeben, daſs er unentgeldlich heilte, und im Gegentheil auf eigene Kosten selbst Einzelnen, wie im Ganzen seinen Landsleuten groſse Wohlthaten erzeigte, ohne daſs sich eine sonstige Erwerbung der äuſsern Mittel seiner Seits nachweisen lieſse.

Die frühere Zeit von Empedocles Leben traf entweder mit den spätern Jahren des Pythagoras zusammen, wie Jamblichus (in vita Pythag. §. 104) bemerkt, oder muſs doch gewiſs bald nachher gesetzt werden, wie sich aus dem Verse desselben zu ergeben scheint, welchen Diog. Laert. anführt, wo es heiſst (I, 2):

»Du der Thean' und Pythagoras herrlicher Sprößling Telauges,«

und wo er somit den Telauges als Pythagoras Erzeugten selbst anredet; und Diogenes Laert. bemerkt noch hierbei, daſs dieser Telauges von einigen als Empedocles Lehrer betrachtet werde; so wie er auch ausdrücklich sagt, Empedocles habe um die 84ste Olympiade gelebt, also um 446 vor Christo. Wenn nun auch nicht feststeht, daſs Telauges Empedocles Lehrer war, so stimmen doch viele, wie Athenäus, Gellius, Joh. Philoponus, Suidas (im Wort Athenäus), Philostratus (in vita Apollon.) und andere darin überein, daſs Empedocles sich pythagoräischer Weisheit ergab, während Timäus, Tzetzes und Andere sogar behaupten, er sey Pythagoras Schüler gewesen. Nach Theophrastus, Suidas und Simplicius soll er auch den Par-

menides gehört haben, und zwar wie beim Diogenes Laert. Alcidamas behauptet, zugleich mit dem Eleaten Zeno, und sich dann zu Anaxagoras und Pythagoras gewandt haben. Suidas behauptet übrigens, Empedocles sey, wie bekannt, des Archytas, also auch wieder eines Pythagoräers Schüler gewesen. Ferner schliefst sich Empedocles auch hierin dem Pythagoras und andern alten Weisen an, dafs er seine Bildung durch Reisen zu vollenden bemüht war, wobei er auch nach Suidas (im Acron) Athen besuchte; nach Plinius (H. N. 30, 1) und Philostratus (1. 2. p. 3) soll er, wie dies auch von Pythagoras erzählt wird, selbst von den Magiern Weisheit gesucht haben.

Nachdem so Empedocles den Kreislauf seiner Bildung sich selbst genügend vollendet hatte, tritt er in seinem Vaterland Sicilien wieder hervor, mit überlegner Einsicht das Wohl seiner Landsleute als Heilkundiger, und wirksamer Rathgeber in Sachen des Einzelnen wie des Staats voll Uneigennützigkeit und sorglicher Theilnahme schaffend und ordnend. Zu grofs und andauernd war die Ehrfurcht, die ihm zu Theil ward, zu bestimmt ist, wenn auch durch Bewunderung in ein magisches Licht gehüllt, die Angabe dessen was er leistete, als dafs wir ihm hier aus allzu peinlicher Ansicht seinen Ruhm zu sehr zu schmälern versucht seyn möchten. So wird von ihm gesagt, er habe den Wind zu erregen, den Wind zu zähmen vermocht, davon reden Diog. Laert., Suidas, Hesychius, Plutarch, Tzetzes, Eustathius, Clemens Alexandrinus und Andere, weshalb er bald *κωλυσανέμας*, bald *αλεξάνεμος* nach ihren Aeufserungen genannt wird. Ebenfalls wird von ihm gesagt, er habe Todte wieder ins Leben gerufen. Ja, Empedocles behauptet in seinen Katharmen die Möglichkeit solcher Naturwirkungen selbst, auch das Hervorrufen und Wiederver-

scheuchen des Regens noch dazu fügend, indem er sagt: (V. 35 etc.)

»Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebel und Alter
»Merke; da ich nur dir allein vollende dies Alles.
»Kraft unermüdlichen Windes du stillen wirst, der auf die Erde
»Stürmend mit seinem Wehen zu Grunde richtet das Saatfeld.
»Wiederum wenn du es wolltest, du bringst rückstrebenden Windshauch;
»Schaffest alsdann aus dem Schauer dem dunkelen günstige Trocknung
»Für die Menschen, und schaffest so auch aus Tröckne des Sommers
»Baumernährende Güsse, Erfrischung in Sommerungsgluthen;
»Führst dann herauf aus dem Hades die Kraft des getilgeten Mannes.«

Aber es finden sich auch bestimmtere, gemessene Thatsachen in dem Leben des Empedocles, welche uns zeigen, wie er durch überlegnen Gebrauch gewöhnlicher Mittel grosse nützliche Natur-Veränderungen bewirkte. So erzählt Diodor der Ephesier bei Diog. Laert. (8, 70), daſs Empedocles den Einwohnern von Selinus ihre Stadt und Umgegend auf solche Weise gereinigt habe, indem sie wegen der schädlichen Ausdünstungen des vorbei flieſsenden und aus Wassermangel nicht selten versumpfenden Flusses an pestartigen Krankheiten litten, wie ihre Frauen an schweren Geburtswehen; und zwar habe er diesem Uebel dadurch abgeholfen, daſs er zwei nahe Flüſschen in das Bett dieses Flusses hinleitete, und so das Wasser desselben mehrte und versüſste. Dies Werk desselben erscheint überdem noch dadurch in einem um so freundlicheren Lichte, daſs er auf seine eignen Kosten dies Unternehmen ausführen lieſs. Können wir uns dann wundern, wenn ihn die dortigen Einwohner in ihrer Verehrung selbst über das Menschliche stellten, und als er später ein Mal wieder dorthin kam, wie sie eben am Fluſs gelagert Festmahl hielten, (wahrscheinlich zu Ehren jener glücklichen Veränderung alljährlich ein Dankfest auf solche Weise

feyernd), aus tiefer Bewegung der Dankbarkeit einmüthig sich alle bei seinem Anblick erhoben, ihm nicht wie einem Menschen, sondern wie einem ihrer Götter Huldigung und Andacht darbringen zu wollen, und dafs sie auch sonst jene That durch Denkmünzen zu verewigen suchten! Einen ähnlichen wichtigen Dienst leistete er seiner Vaterstadt Agrigent, wie Timaeus bei Diog. Laert. (8, 60) und Suidas (im W. ἄπνυς) erwähnen. Denn da ein schädlicher Südwind durch sein heftiges Wehen Menschen und Gewächsen gleich verderblich ward, so hielt er ihn durch dagegen aufgestellte Eselshäute ab, die Höhen und die Stadt damit umstellend, nach Timäus mythisch geschmückter Angabe, den Wind in Schläuche fassend, nach Plutarch eine Bergschlucht gewahrend, durch welche jener Wind Verderben bringend eindrang, und diese gegen denselben verstopfend. Auch die Sage, dafs Empedocles Todte erweckt habe, wird von Hermippus beim Diog. Laert. 8, 69, auf einen bestimmten Fall geschichtlich bezogen, dessen auch Plinius und Origenes, so wie Galenus Erwähnung thun. Es wird nämlich erzählt, Empedocles habe die Panthea, eine Agrigentinerin, welche von den Aerzten schon als todt aufgegeben war, wieder in das Leben zurück gerufen. War dieser Scheintod nun eine Erstarrung des Herzens, oder ging er aus, wie Galenus dergleichen bei Frauen herzuleiten geneigt ist, von einer Störung der Mutter (ὑστέρας διαστροφή) oder wie man es sonst ansehen mag, so steht doch so viel geschichtlich fest, dafs diese Herstellung grofses Aufsehen erregte, so dafs man sie aus übernatürlichen Kräften herzuleiten versucht war.

Wie Empedocles für das körperliche Gedeihen seiner Mitbürger gern und eifrig sorgte, so würkte er, und noch mehr für das Wohl des Staates; denn durch die besondere und allgemeine Heilkunde, die

er übte, Wohlthäter der ganzen Stadt, wie der einzelnen Einwohner derselben, ward er es noch mehr durch einen völlig uneigennützigen Gebrauch seines Vermögens, nicht blos ganz unentgeldlich heilend, sondern sich auch eine Freude daraus machend, die Unbemittelten zu unterstützen, und besonders den mittellosen Jungfrauen die häusliche Aussteuer spendend. Durch solches alles mufste er sich natürlich immer mehr die Liebe und Verehrung seiner Mitbürger erwerben, und dadurch ein Ansehen begründen, welches befähigte kräftig in die Verwaltung des Staates selbst einzugreifen, wozu ihm schon an sich als vermögendem Manne in einer Stadt, wo die Reichen herrschten, durch sein Besitzthum eine ursprüngliche Befugnifs nothwendig zustand. Hierzu kommt noch, dafs er die Gabe der Rede, welche in den ältern Staaten unerläfsliche Bedingung des Staatsmannes war, für seine Zeit in hohem Grade besafs; so nennt ihn Satyrus beim Diog. Laërt. (8, 58) einen ausgezeichneten Redekünstler (ῥήτορα ἄριϛον) und Suidas bemerkt, dafs der berühmte Gorgias, der dann wieder dem Isocrates Lehrer ward, zu seinem Lehrer in dieser Kunst den Empedocles hatte.

So vorbereitet und gerüstet vermochte er auch nur allein den Plan durchzusetzen, den er hatte, und wodurch er als ächt pythagoräischer Ordner des Staats auftritt, sich nicht an die Spitze der Reichen zu stellen, wozu er durch seine Mittel an sich gehörte, sondern diese Aristocratie zu zähmen, und mit ihr die Ueppigkeit und das Sittenverderben der Stadt, dagegen die Freiheit und Gleichheit des Volks, dieses Flammenziel kühner Demagogen, und hohe Ideal menschenfreundlichen Strebens der erhabensten Weisen und edelsten Menschen aller Zeiten, fest zu begründen. Nicht Maasregeln der Gewalt waren es, die Empedocles zu solcher Ausführung zu Hülfe rief, sonst hätte er es nicht ab-

gelehnt, an die Spitze des Staats zu treten, wie seine Mitbürger ihn baten, sondern es waren dieselben Mittel, die ihm das persönliche Ansehen schuf, die Macht der Ueberzeugung durch menschenfreundliche That und durch weises Wort. So beschwichtigte er, wie die physischen Seuchen, auch die moralische des Aufruhrs unter seinen Mitbürgern, mäſsigte ihren Hang zur Ueppigkeit und Verschwendung, wenn er sie auch nie ganz auszurotten vermochte, und auf seinen Rath und durch sein Ansehn geschah es, daſs jener oberste Rath der tausend Vornehmen, die auf Lebenszeit herrschten, alle 3 Jahre sich lösen muſste, und daſs auch Männer des Volks und Männer aus dem Volke zum Besten desselben künftig ihren Antheil daran erhielten, durch welches Mittel er besonders die Gleichheit der Stände zu bewirken suchte; eben so veranlaſste er eine regelmäſsigere Verwaltung des öffentlichen Schatzes. Ein Theil der Vornehmen der Stadt war selbst redlich genug, ihn in seinen Plänen zu unterstützen. Zu diesen scheinen auch diejenigen gehört zu haben, deren er in seinen Katharmen gedenkt, in einer Stelle, welche zugleich die ungemessene Ehrfurcht, die man damals weit umher für Empedocles hegte, deutlich ausspricht, dagegen aber auch, als seine eigenen Worte enthaltend, bei so Edlem und Groſsen, was wir an ihm gewahrten, zugleich durch den Anflug hoher Selbstgefälligkeit, der darin liegt, einen Schatten wieder auf Empedocles zu werfen scheint, den wir der Wahrheit zu Ehren nicht verschweigen, wohl aber näher zu beleuchten versuchen dürfen. Die Worte des Empedocles lauten so: (Katharm. V. 1. etc.)

»Freunde, die ihr bewohnet des gelblichen Acragas Hauptstadt
»Auf den Höhen der Burg, sich guter Werke beeifernd,
»(Frommgeweiheter Port für den Gast, unversuchet in Bosheit)
»Gruſs euch. Aber ein Gott, der selig, nicht mehr ersterbend

»Gelt' ich euch, von allen geehret, wie es sich zeiget,
»In Umhüllung der Opferbind' und von Kränzen des Festmahls.
»Wenn ich mit diesen gekommen hin zu den blühenden Städten,
»Werd' ich von Männern und Frauen gefeyert. Solcher da folgen
»Tausende, die ausfragen, wohin zum Heile der Richtsteig:
»Diese der Weissagung bedürftige, jene bei Krankheit
»Allerlei Art erforschen zu hören treffenden Zuspruch.« —

Schon Diogenes Laertius, der auch diese Stelle erwähnt, bemerkt im Leben des Empedocles, daſs er für einen Gott habe gelten wollen, und daſs er dies selbst durch seine Kleidung und äuſseres Benehmen bezweckt habe, ihn deshalb prahlerisch und selbstsüchtig (ἀλαζὼν und φίλαυτος) nennend; und der erste Eindruck des obigen Fragments ist unwillkührlich kein andrer, als der, es rühme sich darin Empedocles mit wohlgefälliger Eitelkeit seiner Vorzüge nur allzuvermessen. Doch müssen wir auch hier mehreres wohl erwägen, um gerecht oder wenigstens billig zu urtheilen. Denn zunächst haben wir es hier nur mit einem Fragment zu thun, welches aus seinem Zusammenhange genommen, leicht den ursprünglichen Sinn entstellen kann; mögen wir daher auch nach andern Ueberresten aus Empedocles Schriften fragen, die hier die eine oder die andere Ansicht noch mehr begründen könnten. Sehen wir in solcher Rücksicht auf eine andere Stelle der Katharmen, die beim Sextus Empiricus vorkömmt, welcher übrigens den Empedocles hierin selbst auf seine Weise zu rechtfertigen strebt, und wo es heiſst: (V. 12 etc.)

»Doch was neig' ich mich dem, als groſse Sache beginnend,
»Wenn über Menschen ich stehe, den Sterblichen, Mordeserfüllten«, —

so möchte dieselbe nur bei dem ersten Ueberblick etwas entschuldigendes enthalten, bei genauerer Ansicht dagegen, könnten wir leicht denselben Hochmuth darin finden, dem wir zu entgehen hofften, wo nicht noch mehr, nur, daſs er sich hier in der um-

gekehrten Richtung kund gäbe, nämlich in der tiefen Verachtung der Menschen. Weiter aber ergiebt sich aus andern Stellen, daſs Empedocles nicht etwa blos sich, sondern üerhaupt die Menschen als Götter ansah, die nur zur Büſsung ins Fleisch geboren seyen, von da wieder emporsteigend zu ihrem Wesen, wie wir Letzteres schon früher in einer Stelle beiläufig gesehen, wo es in der höchsten Staffelfolge der Menschen auf Erden bei ihm hieſs:

»Und hier blühen sie wieder als Götter an Range die Besten.»

Eben so heiſst es am Schluſs der pythagoräischen goldnen Sprüche, in einer Stelle, welche Jamblichus nach Fabricius Behauptung dem Empedocles beilegt: (Kath. 44 etc.)

»Doch wenn den Leib verlassend zum freyen Aether Du kamest,
»Wirst unsterblicher Gott Du, seliger, nicht mehr ersterbend,»

wofür auch Empedocles in andern Stellen den Ausdruck Unsterblichkeit braucht. Wenn dann aber Empedocles dergleichen Götter Aeonen lang zur Büſsung ihrer Vergehen in das Fleisch herabgesendet werden läſst, und auf der andern Seite, wie später nachgewiesen werden soll, von einer alles gestaltenden und lenkenden Gottheit redet, so müssen wir endlich den Begriff der Götter gegen den des einen Gottes nur als relativ betrachten, und sie dürften schwerlich höher zu setzen seyn, als das, was wir unter Geistern, Engeln, Seligen oder Verklärten verstehen, welche ja auch schon in den alten orientalischen Religionslehren, die überhaupt mit Empedocles, wie mit Pythagoras Lehren mancherlei Verwandtes haben, zwischen Gott und Menschen und die übrige Welt gesetzt zu werden pflegen; eine Ansicht, auf die auch sonst die alten griechischen Geheimlehren hindeuten, und in welchem Sinne dann Plato das Wort δαίμων als das tiefer entsprechende hinstellt, in dem Begriffe dessel-

ben, dem gemäſs ihm solche Wesen zwischen dem Göttlichen und Menschlichen mitten inne stehen, die Vielgötterei der Alten philosophisch zu lösen, wozu ihm vielleicht selbst pythagoräische Lehren die Hand geboten haben. Sextus Empiricus seiner Seits suchte hier den Empedocles durch die pantheistische Ansicht zu rechtfertigen, indem er bemerkt, daſs, da Empedocles mit den Pythagoräern Gleiches durch Gleiches erkannt werden lasse, die Erkenntniſs der Gottheit auſser ihm das Bewuſstseyn derselben auch als in ihm befindlich angeregt habe; wie allerdings den ältern Philosophen die Ansicht nicht fremd war, daſs die menschliche Seele ein Theil der Gottheit sey. Allein es scheint mir die oben erwähnte Ansicht deutlicher aus dem Systeme des Empedocles hervorzutreten. Auf alle Fälle mildert jedoch auch die pantheistische Ansicht den Anschein hochmüthiger Vermessenheit; denn so riesenhaft und losgerissen von allem gewöhnlichen Denken und Lebensverhältnissen diese letztere Ansicht erscheint, so war sie doch in den Individuen, die sie hegten, gerade am wenigsten zum Hochmuth hingewandt. Denn nehmen wir sie als entstanden von Seiten der Speculation, so liefert uns der höchst bescheidne Spinoza wenigstens als der wissenschaftlichste Koryphäe dieser Ansicht durchaus nicht den Beweis, daſs sie zu Hochmuth führe; betrachten wir auf der andern Seite den mystischen Pantheismus, und als Beispiele von denen, welche solcher Ansicht huldigen, die Sofis der Orientalen, so bietet uns zwar ihr Wort, Leben und Leiden Zustände von Entzückung und lebendiger Erregung dar, aber nicht nach Art derjenigen menschlichen Selbstgefälligkeit, die wir Hochmuth nennen, und zwar aus dem Grunde, weil sie dies wieder zum gewöhnlichen Selbst, und also von jenem Göttlichen hinwegführen würde, dem sie sich durch allerlei Läuterungen und Schmerzen

hinzugeben suchen. Ueberhaupt läſst es sich aus psychologischen Gründen nachweisen, daſs der Pantheismus, bei allem Irrigen, was er enthält, doch nicht Hochmuth, im Gegentheil vielmehr den Ausdruck der Bescheidenheit hervorbringen müsse. Denn wie gerade diejenigen unter den Menschen, welche im vollen Bewuſstseyn oder Gefühl weit überlegner ihnen eigener Kraft so weit frei geworden sind, daſs sie nun ganz in der Kraft stehn, lieber wirken als die Wirkung abmessen, ja nun auch weit mehr das Spiel allgewaltiger Kraft im Leben und der Natur wesentlich verstehen, sie nach ihrer Allgewalt würdigen und anerkennen, und deshalb zwar freudig und vorherrschend die groſsen Wechselwirkungen der Kraft überhaupt suchen, weil es ihnen einen erhabnen Eindruck gewährt, gegen so Ueberlegnes in die Schranke zu treten, aber doch auch leicht durch die fortgesetzte Thätigkeit wissen, wie bald selbst gewaltige Kraft zertrümmert werden könne, und deshalb zur Bescheidenheit neigen, eben so geht es auch den pantheistischen Bestrebungen. Der mystische Pantheist sucht, den absoluten Urgrund alles Seyns auch in sich energisch wahrnehmend, ihn jedoch unendlich ehrend oder schauend, sich immer tiefer in solchen hineinzufühlen, hineinzuschauen, hineinzuleben, und er kann deshalb, da er von seiner Einzelheit aus in das Unendliche einstrebt, nur dadurch immer mehr zu diesem absoluten Gefühl des Allgöttlichen gelangen, daſs er als Einzelheit dem Allgemeinen erliegt, und davon fortgerissen wird; daher wird in dieser Richtung zwar der Demuth Raum geben, aber er macht auch sonst weiter keine Ansprüche, es genügt ihm, was er erfaſst hat, ohne sich um andres zu kümmern. Aber freilich kann dieser Zustand nie mehr als nur die äuſsern Zeichen der Bescheidenheit an sich tragen, denn das Gefühl der Abhängigkeit so wie der eignen

Schwäche oder Beschränktheit der Kraft, welches in der Bescheidenheit liegt, hat ja noch einen Gegensatz in sich, während andernseits die Gemüthsstimmung des mystischen Pantheisten den Gegensatz zu heben bemüht ist, nur in der Richtung zum Absoluten hin befindlich, und sich in diesem aufzulösen strebend und dort seine Ausgleichung findend. Hochmuth wird aber hier dann nur erst wieder beginnen, wenn er das Absolute lediglich in sich selbst setzte, und dagegen alle Vereinzelung nur aufser sich umher; weil hier erst wieder das Mafs des hoch Uebergeordneten und des tief Untergeordneten von ihm und zu seinem Vortheil so wie zum Nachtheile alles Uebrigen eintreten würde bei einer nun wieder beginnenden Abschätzung des Werthes der Dinge um ihn her; allein dieser letztere Zustand des Lebens, diese völlige Polversetzung der Ansicht würde nicht dem Mystiker, oder ich möchte sagen, Entrückten, sondern vielmehr nur dem Verrückten beigelegt werden müssen. Eben so wenig scheint mir bei dem speculativen Pantheisten der Hochmuth, psychologisch betrachtet, möglich; denn da der speculative Pantheist weitumher aus sich heraus seine Speculation wendet, (so wie dagegen der mystische Pantheist, sich vom aufser ihm Befindlichen wegwendend, nach Innen sich senkte,) so mufs er auch alles um ihn her in der Ansicht des Allgöttlichen betrachten, folglich auf gleiche Höhe der Ansicht hinstellen, bei welcher Art zu betrachten, gewifs kein Hochmuth eintreten kann; um so mehr da wir bei der Speculation zugleich das Streben nach Consequenz und Klarheit der Betrachtung voraussetzen dürfen, und da doch auch alles umher nach der Ansicht des Allgöttlichen nothwendig gemessen werden mufs; daher möchte so viel eher eine Hinneigung zur Bescheidenheit erweckt werden. Denn da bei der vollständig wissenschaftlichen Betrachtung durchaus auch die Beurtheilung

nach

nach Gegensätzen hervortritt, und so die eigne Individualität zu der übrigen Gesammtheit sich wie die Einzelheit zur Vielheit obgleich dieselbe ergänzend verhält, so darf der consequente Denker sich so nur als einen ergänzenden Theil des Göttlichen ansehn, welches überall umher ihn umgiebt, und wie klein wäre dieser ergänzende Theil seiner Einzelheit zu der grofsen Gesammtheit um ihn her; — ein Gedanke auf welchen er doch nothwendig und immer vom neuen durch seine Speculation geführt werden mufs. Es darf indefs hier die Möglichkeit nicht umgangen werden, philosophische Pantheisten voll Hochmuth zu denken, aber sie werden nur eine Abart derselben seyn, das heifst, nicht Leute, die ernstlich nach Ueberzeugung und Wahrheit streben, und deshalb auch selbst den Schein, wenn er ihnen als Wesen sich kund giebt, wahr und mit Ueberzeugung gerade so ergreifen, sondern solche, welchen es nur darum zu thun ist, durch ein sonderbares philosophisches Gebäu Aufsehen zu erregen, oder ihre Ueberlegenheit im Denken zu zeigen, statt aus vollem Ernst die Sache genauer zu ergreifen; sie dürfen daher in unserer Erörterung füglich übergangen werden, da es sich nicht um den Schein, sondern um die Sache selbst dabei handelt. So würden wir im letzteren Falle auch dem Empedocles, wie seinem freundlichen Vertreter gegen Aristoteles, dem Sextus Empiricus gewifs unrecht thun, wenn wir, schlimmer wie seine heftigsten Gegner, ihn als Philosophen zum Schein ansehn, und letzterem seine eignen rechtfertigenden Worte über Empedocles so arg verkehren wollten, da er vielmehr jene pantheistische Ansicht sogar aus älterer Weisheit zu begründen bemüht ist. Uebrigens wenn wir gleich unsre Ansicht von der des Sextus Empiricus über den erörterten Fall, wie bereits dargethan, geschieden haben, da sich des Sex-

tus Ansicht nicht klar genug aus Empedocles Fragmenten feststellt, so wird doch jedenfalls bei den angegebenen Ausdeutungen der Flecken des Hochmuths sehr gemindert, ob aber ganz, — überlassen wir der eignen Beurtheilung und dem eignen Gefühl der Leser; um so mehr, da selbst die auffallende Kleidung auf welche jene obigen Verse deuten, den Eindruck des Eiteln zu verstärken scheinen. Denn (wie auch Aelian und Diogenes Laert. erzählen, so pflegte Empedocles in langem Purpurgewand, das Haupt mit goldenem oder purpurnen Stirnband oder mit Kränzen umwunden und einen delphischen Kranz in der Hand tragend, (oder, wie Suidas es ausdeutet, Zweige mit wollenen Bändern umwunden), den Fuſs in amycläische Erzprangende Sandalen gefügt einherzugehen; eine Kleidung, die zwar ihrer Form nach als priesterliche nicht auffallen kann, wohl aber durch ihre Pracht, um so mehr, da sich die Pythagoräer dagegen nur in ein einfaches, weiſses, herabhängendes Gewand zu kleiden pflegten. Wollte vielleicht Empedocles sie dadurch verbessern, wollte er sich mehr als priesterlich, wollte er sich dem Apollo ähnlich kleiden, wollte er nur dadurch Gelegenheit finden, einen noch imponirenderen Eindruck auf die Menge zu machen, um so ihr noch nützlicher werden zu können, oder lag etwas Geheimniſsvolles darinne, denn auch der ägyptische Priester brauchte den Lorbeerzweig zur Schwichtigung von Krankheiten, und nach Moses Verordnung ward auch die rothfarbige Wolle bei den Israeliten als besonderes Mittel zu allerlei Reinigungen angewandt —)? Da indeſs über diese Kleidungsart weder in Empedocles Fragmenten, noch sonst bei seinen Auslegern, so weit mir bekannt, etwas bestimmt als Grund hervortritt, so muſs auch das Urtheil darüber ungewiſs bleiben.

Wurde nun aber Empedocles wirklich durch allzugroſse Huldigung, die ihm zu Theil ward, eitel und hochmüthig, so ward ihm auch wieder Gelegenheit genug, abzubüſsen, worinn er noch schwach war, und jener ehrfurchtsvolle freundliche Eindruck und der daraus folgende Einfluſs, den er in seiner Vaterstadt erreicht hatte, blieb ihm nicht ungetrübt, wie gerade auch die edelsten Bemühungen der Pythagoräer um das Wohl der Staaten mehrfach solchen Lohn empfangen haben; denn auf dem Gipfel seines Ruhmes, als er selbst im alten Hellas und besonders zu Olympia hohe Bewunderung auf sich gelenkt, wo auch bei den Festspielen seine Katharmen vom Sänger Cleomenes vorgetragen ihm Siegespreis erworben haben sollen, verlor er die Liebe der Agrigentiner seiner Landsleute, an deren Wohl ihm doch so viel gelegen war. Eine mächtige Parthei nämlich, die jener Reichen, deren Herrschaft er einst zum Besten des Volkes gebeugt und verändert hatte, widerstand dem Zurückkehrenden, und verweigerte ihm den ferneren Zutritt zu seiner Vaterstadt. Deshalb schied er sich auch ganz von Italien, und schiffte hinüber zu dem Peloponnes, dort die Tage seines Alters in Zurückgezogenheit zu verleben. — Wo und wie er gestorben, ist nach den Angaben des Timäus (bei Diog. Laert.) ganz ungewiſs. Desto vielfacher verbreitet sich die Sage über seinen Tod, und sie beweist uns durch das Wunderbare, Abentheuerliche und Seltsame, was sie daran knüpfte, welch' einen gewaltigen Eindruck Empedocles hinterlieſs, und wie auch sein Tod die Einbildungskraft des Hörers erfüllte; ja es verhängt noch die Sage über ihn fast eben das, was seinen Büſsenden geschiet, wenn sie vom Himmel verstoſsen, durch alle Elemente geworfen und von ihnen zurückgestoſsen werden. Denn wie es von jenen heiſst (I, 148 ff.):

»Aetherisch Gemüth verfolgt sie hinab zu der Meerfluth,
»Meerfluth spie auf die Schwelle des Landes sie, Erde zum Lichtstrahl
»Nimmer ausruhender Sonne, die warf sie ins Aethergestrudel,«

so hat die Sage auch alle Elemente gebraucht, auf gleiche Weise dem Empedocles ein würdiges oder unwürdiges Grabmaal zu errichten. Nach Heraclides nämlich (bei Diog. Laert. 8, 67) ward er lebendig unter die Götter versetzt, ging also empor durch die Luft zur Gemeinschaft der Götter; dagegen nach Democritus oder Demetrius dem Trözenier (bei Diog. Laert.) soll sich Empedocles umgekehrt selbst die Luft versagt haben, um zu sterben; ferner nach Hippobotus stürzte er sich zum Flammentod in den Aetna, um sich durch sein gänzliches Verschwinden die Meinung von seiner Göttlichkeit zu erhalten, und bei einem spätern Ausbruch des Berges soll eine ausgeworfene Sandale desselben seinen Tod verrathen haben. An der Sage solchen Todes obwohl mit mancherlei Abänderungen und Ausschmückungen gefiel auch den Meisten zu halten, selbst dem Diogenes Laert., der nur vermuthet Empedocles sey bei Beobachtung des Aetnaschlundes unversehens in seine Tiefe gestürzt. Die spätere Nachwelt weist sogar in den Trümmern jenes alten marmornen Thurms fast oben auf dem Gipfel des Aetna, welcher noch heut zu Tage der Thurm des Philosophen genannt wird (torre del filosopho), denjenigen Standpunkt nach, wo Empedocles den Aetna beobachtet, und von ihm herab seinen Tod in den Flammen gefunden haben sollte; indeſs hat die Untersuchung neuerer Reisenden in jenen Trümmern nur die Ueberreste eines alten gothischen oder normannischen Wartthurms erkannt. Ueberdem wie Diogenes beiläufig anführt, weiſs Pausanias, des Empedocles Zeitgenosse, nichts von solchem Flammentode des Philosophen; eben so wenig ist Timaeus dieser Meinung,

so wie Strabo, der diesen Tod durchaus fabelhaft nennt. Nach Telauges dagegen (beim Diog. Laert.) sank Empedocles vor Alter wankend in die Meersfluth, an welcher er gerade weilte. Nach Neanthes (bei Diog. Laert.) starb er durch einen Fall vom Wagen beschädigt, als er nach Messene, nach andern nach Messana zu einer Festlichkeit eilte, und so mufste natürlich ihn die Erde bestatten. So fand sich auch ein Grabmaal desselben zu Megara; wobei jedoch Sturz, der Treue Sammler von Empedocles Fragmenten, sehr passend bemerkt, dafs dergleichen Grabmäler (κενοτάφια) auch ohne Todteninhalt zum Andenken Verstorbenen geweiht wurden.

War die Vaterstadt gegen den Lebenden undankbar geworden, so ehrte doch auch sie das Andenken desselben desto feierlicher wieder nach seinem Tode; denn wie von seinem Freunde Pausanias ihm ein Denkmal gesetzt worden, so ward nachher auch öffentlich zu Agrigent, wie Hippobotus bemerkt, dem Empedocles eine Bildsäule errichtet, die später die Römer würdig fanden, sie in ihre Hauptstadt zu führen, wo sie vor der Curie unverhüllt aufgestellt ward. Auch Münzen überlieferten spätern Tagen das Bildnifs des Weisen. So findet es sich in Abdrücken von Münzen seiner Vaterstadt Agrigent in Gronov. thesaur. antiq. graecor. T. III., in Burmanns thesaur. antiquit. et historiar. Sicil. T. XI. und in andern, wie man in Sturz angeführtem Buche vollständig angedeutet findet.

Unter die Lobredner des Empedocles bei den Römern gehört auch Lucretius Carus in seinem Gedicht über die Natur der Dinge (I. 717 u. s. w.), das sogar für eine Nachahmung von Empedocles Dichtung gehalten wird, und sein Lob nennt ihn das Trefflichste, was das reiche fruchtbare Sicilien je erzeugt, indem er in Beziehung auf diese Insel singt:

»Doch nichts trefflicher, scheint es, sie hegte vor solcherlei Manne,
»Nichts das heiliger mehr, und wunderbarer und theurer. —
»Seine Dichtungen selbst, aus gotterfülletem Busen
»Tönen hervor sie laut, und enthüllen hehre Erfindung,
»Dafs kaum menschlichen Stamms derselb' entsprossen erscheinet«.

Von den Schriften des Empedocles, unter denen sich auch nach Diogenes Laert. ein Lehrgedicht über die Heilkunde (ὁ ἰατρικός λόγος) befand, haben wir nur noch, nächst einigen Epigrammen, aus seinem berühmten Gedicht über die Natur (περὶ φύσεως), und aus seinen Läuterungen (καθαρμοί) Bruchstücke, welche besonders Aristoteles nebst seinen Erklärern Simplicius und Sextus Empiricus, Plutarch und Diogenes der Laertier aufbewahrt haben; ob aber vielleicht noch irgend eine kühne oder glückliche Auffindung uns sonst wo mehr davon liefern könnte, — wissen wir nicht. Nach Suidas bestimmten Angaben bestand das Gedicht über die Natur aus drei Büchern, und hatte nach Diogenes Laert. mit den Katharmen zusammen, die vielleicht als ein ergänzender Anhang zu demselben zu betrachten sind, den wahrscheinlichsten Angaben gemäfs 5000 Verse, so wie das Lehrgedicht über die Heilkunde 600 Verse befafst haben soll.

Da Lucretius Carus, wie bemerkt, als Nachahmer von Empedocles Lehrgedicht über die Natur angesehn wird, so schien es mir nützlich, denselben zu vergleichen, ob es vielleicht möglich sey, ungeachtet der Verschiedenheit der Systeme, da Lucretius Epicuräer ist, in Behandlung, Anordnung und Einkleidung des Stoffs Aehnlichkeiten zu erspähn, die auf treffliche Schlüsse zurückführten, — allein ich habe durchaus keine Aehnlichkeiten der Art gefunden. Denn nicht zu gedenken des im Hexameter des Empedocles so häufig bald als Haupt-, bald als Nebencäsur vorkommenden Versabschnittes κατὰ τρίτον τροχαῖον, welchen Lucretius nur spärlich gebraucht,

so tritt schon dies weit stärker in der Form hervor, daſs Empedocles Mundart, die jonische, vielmehr in Beziehung auf das Vorherrschen derselben bei den griechischen Dichtungen als modern oder überhaupt zeitgemäſs erscheint, und er absichtlich den dunklern, fast möchte ich sagen, alterthümlichen Ernst der dorischen flieht, in welche doch die Pythagoräer, wie bemerkt, eben um des verhüllenden Ernstes willen, den sie zulieſs, ihr Wort einkleideten, während dagegen Lucretius durch eine Menge veralteter Wortformen seinem Gedichte den Eindruck alterthümlichen Ernstes gerade zu geben bemüht erscheint. Ueberdem ist, auch die Anordnung eine ganz andere. So zerfällt schon, was äuſsere Anordnung betrifft, das Gedicht des Lucretius über die Natur in 6 Bücher, während das von Empedocles deren nur 3 befaſst. Eben so ist die innre Anordnung des Stoffs so abweichend, daſs namentlich vom 3ten Buche an, und auch abgesehn von den Eigenthümlichkeiten des epicuräischen Systems, dem Lucretius folgt, doch durchaus noch die Aufstellung der Gegenstände im Einzelnen so gar als entgegengesetzt erscheint. Dabei herrscht in des Lucretius Gedichte zugleich eine so polemische Richtung vor, daſs er überall die Systeme und Ansichten andrer Denker mehr oder minder ausführlich bestreitet; eine Seite der Speculation, die bei Empedocles, wenigstens so weit wir ihn kennen, keineswegs hervortritt. Ja wenn Lucretius auch gleich des Empedocles mit besondrer Auszeichnung gedenkt, so widerlegt er doch auch gerade zu dessen Naturansichten gleich darauf selbst wieder, und zwar besonders aus dem Grunde, weil er kein Leeres annehme; so ist das Lob, das er ihm zollt, nur erst Folge seiner Absicht ihn zu widerlegen, wobei er ihn auch gleich anfangs dem System nach nicht tiefer erfaſst, ihn nur als einen von de-

nen darstellend, welche die Principien der Dinge verdoppeln, indem er sagt (I. 717):

»Rechn' auch hier, so verdoppeln die Uranfänge der Dinge«,

— — — — — — — — — — —

»Unter welchen zuförderst Empedocles Agrigents ist«.

So tadelt er auch anderweit empedocleische Ansichten, ohne seiner dabei zu erwähnen, z. B. III., 777 findet er das Geborenwerden des Unsterblichen in sterbliche Glieder sehr lächerlich. Endlich trägt selbst seine Beweisführung gegen die in den Fragmenten des Empedocles befindliche nicht das Bündige, Tiefgreifende, was dort vorwaltet, an sich, und erinnert auch keineswegs in einzelnen Wendungen an das, was wir wenigstens noch von Empedocles besitzen. — Alles dies erwogen scheint daher Lucretius nicht als Nachahmer des Empedocles betrachtet werden zu müssen, obgleich es wohl denkbar ist, daſs dessen Lehrgedicht ihm zu dem seinigen Veranlassung gab.

Schlüſslich ist noch in Beziehung auf die gegenwärtige Bearbeitung des Systems von Empedocles zu bemerken, daſs wie auch bereits in der Vorrede angedeutet, die reichhaltige Sammlung dessen, was wir noch von und über Empedocles besitzen, welche Sturz *) herausgab, die vorherrschende historische Grundlage zu dieser philosophischen Bearbeitung jenes Systems dargeboten hat, obgleich jener Schrift die eigentliche Speculation in und über das System des Philosophen noch fern liegt, da sie nur aus dem philologischen Gesichtspunkte ihren Gegenstand zu

*) Empedoclis carminum reliquiae coll. illustr. etc. F. W. Sturz. 8. maj. Lips. 1805; wobei Peyron's Berichtigungen und Erweiterungen unter dem Titel: Empedoclis fragmenta ex codice Taurinensis bibliothecae restituta et illustrata Lips. 1810. als ergänzender Beitrag zugleich berücksichtigt werden müssen.

bearbeiten die Absicht hat. Dagegen konnte doch seine Anordnung der Fragmente durchaus nicht genügen, da hierbei blos philologische Gründe und Treue des Sammelns, (von der ich mich übrigens durch Nachprüfung der Quellen genügend überzeugt habe), keineswegs ausreichend waren, so wie ich auch sonst wohl aus stärkern philologischen Gründen von ihm abweichen mufste.

# Die Weisheit des Empedocles.

## I. Von dem Seyn, Werden und Daseyn.

### 1) Feststellung ihrer Eigenthümlichkeit.

„Von dem, das nicht gewesen, zu werden etwas ist unmöglich,
„Und daſs, was ist, vergehe, unthunlich und unausführbar,
„Denn es wird immer bestehen, wohin man es immerdar stürze."
Empedocles. (I, 71 etc.)

Die Untersuchung der Dinge, welche der Philosophie unserer Zeit eigenthümlich ist, hat, seit Kant zuerst schärfer das Seyn an sich oder das Seyn schlechthin von dem Seyn in besonderer Beziehung oder dem Daseyn unterschied, auch die Frage nicht von sich abweisen können, ob es ein Werden von dem was ist, also ein ursprüngliches Werden geben könne oder nicht. Mir scheinen folgende Gründe gegen die Möglichkeit eines ursprünglichen Werdens zu sprechen. Einmal, wenn ein Werden vor dem Seyn vorhergeht, so setzt dies einen frühern Zustand des Seyns voraus, woher es entsteht als das was es ist, und es wird in sofern nur zum Daseyn, während in dem, woraus es wird, das ursprünglichere Seyn zu suchen ist; will aber die Speculation auch hier

wieder nach einem Werde fragen, so führt dies auf dieselbe Zergliederung des Werdens, und wir bilden dann eine Staffelfolge von Seyn und Werden, die nach bloßser Möglichkeit zu urtheilen, ins Unendliche aufgehend gedacht werden kann, wie dies in der Speculation über das Gesetz der Causalität von den Denkern vielfach erörtert worden ist, sey es, daſs man dieselbe als Verhältniſs von Grund und Folge, oder als Verhältniſs von Ursache und Wirkung betrachtet hat. Allein wenn für die Möglichkeit diese Stufenreihe in's Unendliche aufwärts zu verfolgen, der Verstand es unentschieden läſst, wie weit sie hinaufgehen soll, so bleibt sodann dies doch hierbei sowohl in dem Denken, wie in dem Anschauen als Erstes der Thätigkeit gegründet, daſs beides von einer starken Realität ausgeht, die durch ursprüngliches, zwingendes und inniges Fürwahrhalten, auch selbst ohne sich einzelner Sonderungen dabei bewuſst zu werden, fest gehalten wird; ich meine, von jenem ursprünglichen Glauben des Geistes an sich, und überhaupt an eine Realität, welchem der Geist nie auszuweichen vermag, und wo er nicht anders kann, selbst beim Zweifel nicht, denn es giebt keinen Zweifel, der nicht wenigstens auf den Glauben an die Realität des Zweifels gegründet wäre. Dieser Glaube an eine solche Realität thut sich aber unmittelbar als Grundsatz (Axiom), als Grundanschauung unseres Denkvermögens in dem Satze kund: „Aus Nichts wird nichts", ein Satz, der gerade in seiner negativen Seite unsere Verstandesthätigkeit desto lebhafter zu der gegentheiligen Ueberzeugung weckt, daſs „aus Etwas Etwas wird", weil es nun einmal zur Natur unseres Verstandes zu gehören scheint, daſs das Gegentheil ihn lebendiger ergreift, und er darauf kräftiger anspricht; wie ja auch seine Ironie treffender lehrt, und wie dies so vielfach in der Na-

tur, so z. B. bei den Erscheinungen von Licht und Ton vorkommt, und wohl selbst als allgemeines Naturgesetz zu erfassen ist, daſs der Gegensatz den Gegensatz aufruft. Wird nun aber aus Etwas Etwas, so ist hier geradezu das Etwas als seyend dem Werden vorausgedacht. —

Aber vielleicht dürfte noch neben dem eben aufgestellten Satze, daſs aus Nichts Nichts werde, der andere bestehen können, „aus Nichts wird auch Etwas", so nämlich, daſs aus Nichts bald Nichts bald Etwas werden könnte; auch lieſse sich vielleicht mit gleicher Beschränkung behaupten, daſs „Etwas zuweilen auch Nichts werden könne" —? —

Was nun die Erste Behauptung betrifft, nämlich „aus Nichts könne zuweilen auch Etwas werden", so würde sie jenen obigen Satz", aus Nichts wird Nichts", welcher sich unserm Verstande als Axiom darstellt, nur in einen Theilsatz verwandeln, und in sofern bedürfte solche Behauptung, um sich geltend zu machen, eine besondere Erweisung. Aber wo läſst sich im Körperlichen wie im Geistigen der Beweis führen, daſs irgendwo aus Nichts Etwas hervorgehe? — Der Mensch wird geboren, wie das Thier aus dem mütterlichen Keim, und der alten Sage nach ist er ursprünglich aus der Erde gebildet; die Pflanze geht hervor aus ihrem Samenkorn, die anorgischen Gebilde entstehen aus der Scheidung oder Mischung der Elemente, und selbst ein Element tritt hervor aus dem andern. — Aber vielleicht entsteht in dem Innern des Menschen, hier in der Werkstätte der Gedanken, wo der menschliche Verstand sich selbst ein Nichts zu schaffen vermag, aus diesem Nichts wieder Etwas? — Hierauf zur Antwort: das was der menschliche Verstand sich schafft, sind Gedanken, der Gedanke des Nichts also auch, welchen der Mensch zu denken vermag, ist nicht etwa selbst ein Nichts, son-

dern er ist ein Etwas, er ist ein geistiges Erzeugnifs, er ist was er ist, er ist Gedanke; somit geht hier nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Denken, also aus Etwas ein Etwas, ein Ding der Gedanken hervor. — Aber läfst sich ferner bemerken, da doch der Gedanke, zu dem was er denkt, seine Veranlassung findet, da er einem Gegenstande entspricht, so mufs, wenn er den Gedanken des Nichts denkt, doch ein Nichts vorhanden seyn, dem dieser Gedanke des Nichts entspricht, aus dem er also doch selbst zugleich als Etwas wird? — Allerdings, aber nicht ganz im Sinne solcher Entgegnung; denn mit dem Nichts der Gedanken verhält es sich wie mit dem Schatten, man hält ihn beim ersten Anblick für gänzlichen Mangel des Lichts, und doch ist er es nicht, er ist nur Minderkeit desselben, könnte das Licht seine Stelle gar nicht beleuchten, so wäre Finsternifs und nicht ein einzelner Schatten. So auch das Nichts der Gedanken, es ist nicht gänzliche Leerheit, nicht überhaupt Mangel an Etwas, es ist vielmehr Minderkeit des Etwas. Doch ohne dies Gleichnifs weiter zu verfolgen, so entsteht das Nichts als Vorstellung des Verstandes stets nur, wie man bei genauer Selbstbeobachtung wahrnimmt, aus einem Wegwenden des Gedankens von etwas. Denn sey es, dafs der einzelne Gedanke, vom Einzelnen sich wendend, sich in seiner geistigen Sphäre überhaupt verliert, und so anscheinend gänzlich vergeht in seinem Allgemeinen, woraus er jedoch wieder, als derselbe von uns anerkannt, hervorzutreten vermag, wie die Erinnerung beweist, also noch wirklich ist; oder sey es, dafs blofs die Aufmerksamkeit unsres Denkens auf eine andere Vorstellung gerichtet wird, wo dann vor dem gegenwärtig lebhaftern Gedanken die frühern Gedanken unserm Bewufstseyn unbemerkt bleiben, so tritt hier dem Bewufstseyn als Abstraction seiner Verdunke-

fühlungen und seines Entschwindens die Scheinvorstellung des Nichts entgegen. Gleichfalls kann dies aber auch von Aufsen her geschehen, und geschieht wirklich, indem Gegenstände zunächst unserer Sinnenbeobachtung überhaupt verschwinden, d. h. aufhören, sich derselben kund zu geben, oder auch ins Besondere ein neuer Gegenstand unsere Sinne von andern Gegenständen ablenkt, und der Verstand in solchen Fällen diese Erscheinung abstract erfafst. Diese besondere Abstraction wird nun von dem Verstande zu einer allgemeinen verarbeitet, und der Gedanke des Nichts ist vorhanden. Aber er entstand nicht aus dem absoluten Nichts, sondern aus einem relativen, aus einem minder Daseyn oder minder sich Kundgeben, welches immer verfeinert und verflüchtigt ward, im Grunde genommen indefs sich nicht aller Realität entäufsern kann, eben so wenig wie das absolute Zero des Mefs- und Naturkundigen, welchem dieses theils als Bild, theils als realer Ausdruck des Unendlichen gilt. Von diesem Gesichtspunct aus das Nichts betrachtet, dürfte deshalb auch die Behauptung einiger Denker und Mystiker nicht so entfremdet dastehen, nach welcher der Geist in seiner höchsten Geistigkeit nur Nichts zu denken vermöge, und leicht könnte auch von dieser Seite her die Vermuthung gewagt werden, wie von einzelnen Denkern Raum und Zeit nur als Formen der sinnlichen Anschauung betrachtet worden, eben so das leere Nichts nur als Form des Verstandes gelten zu lassen. Wenn es nun, wie gezeigt, unmöglich ist, zu erweisen, dafs zuweilen aus Nichts Etwas werde, nämlich defshalb unmöglich, weil nirgends ein Nichts an sich nachgewiesen werden kann, sondern nur genauer betrachtet, ein nicht dasselbe, also nur ein Andres so läfst sich hiermit auch die Behauptung zurückweisen, „dafs aus Etwas zuweilen Nichts werde.“ Denn wenn über-

haupt das Nichts unerweislich ist, wie mag dann erwiesen werden, daſs etwas in Nichts zerfalle? Doch es läſst sich hier auch der Beweis an sich führen, und wir haben dadurch, nächst dem Vortheil gröſserer Selbsständigkeit des Beweises, noch den gröſserer Klarheit, indem die Widerlegung der einen Behauptung auch den Eindruck der andern gegensätzlich belebt, selbst ohne dazu besonderer Nachweisung zu bedürfen.

Daſs nun aus Etwas keineswegs nichts werden könne, läſst sich theils aus Erfahrung überhaupt, theils aus reinem Denken geradezu so erweisen. — Die Erfahrung zunächst bietet uns nur scheinbar Fälle eines Nichtswerden dar. Denn wenn wir die Natur der Dinge mit den Augen des Naturkundigen betrachten, so zeigt sie nur Verwandlung, nicht Vernichtung. Denn nicht das Bleiben derselbigen Organisation ist es, worauf wir beim Seyn zu sehen haben, sie ist blos Hülle des Daseyns, aber die Bestandtheile desselben bleiben. Die Scheidekunst beweist dies in ihrer ganzen Analysis der Dinge für die Körperwelt; und wenn auch bei geistigen Dingen das Fortdauern der Werke der Menschen im Andenken andrer keinen Beweis der Unsterblichkeit des Geistes zu liefern vermag, weil solche Werke selbst vergänglich, vereinzelt und nicht Blüthe der Unsterblichkeit sind, die allein und allgemein aus dem Tode der Menschen hervorgegangen wäre, so daſs wir darin ein geistiges Fortwalten geistigen Wesens selbst erkennen müſsten, — so liefern doch die Anschauungen der Seher hier so allgemein das Zeugniſs fortdauernder Realität, daſs sie somit einer tiefern Seite psychischer Erfahrung völlig entspricht, während es keinen Natur-Beweis für das Gegentheil giebt. Denn selbst das Aufhören der Persönlichkeit, wenn man es annehmen wollte, würde hier nichts beweisen, wo wir nur

von dem Seyn an sich, und nicht von dem Daseyn reden, und nur deshalb das Daseyn beachten, weil aus dem Daseyn auch das Seyn als seine höchste Realität zu erkennen möglich ist. — Suchen wir aber nun weiter aus reinem Denken den Beweiſs zu führen, so ergiebt sich hier aus der Idee des Absoluten, daſs das Seyn an sich niemals ein Nichts werden könne. Denn da nur dasjenige absolut ist, was von aller äuſsern Beziehung frei auf sich selbst beruht, das Seyn an sich aber durchaus nicht anders gedacht werden kann, als absolut, so ist es auch undenkbar, daſs das Seyn vernichtet werden könne. Denn von Auſsen her kann es nicht vernichtet werden, weil es auſser ihm Nichts giebt, was dies bewirke, und von Innen her d. h. aus sich selbst auch nicht, weil, wenn es sich vernichten könnte, es aufhören müſste, auf sich selbst zu beruhen, es wäre dann nur Daseyn und ruhte in dem Nichts; und wie sollte es dann überhaupt irgend aus dem Nichts hervorgehn, da aus Nichts doch Nichts wird. Wie dies nun von dem Inbegriff des ganzen Seyns gilt, so gilt es auch nothwendig von einem einzelnen Theile desselben; denn da der Theil den Charakter des Ganzen trägt, so muſs was von dem Allgemeinen gilt, auch in so fern von dem Einzelnen gelten, daher auch nichts von dem Daseyenden seinem eigentlichen Wesen nach zu nichte werden kann; denn das Daseyn ist ja seinem Wesen nach, welches nur da, d. h. in besondere Verhältnisse gefaſst (modificirt) ist, und so muſs nothwendig sein Wesen, sein Seyn unvernichtbar seyn; selbst dieses da hat noch in seinen Verhältnissen als solches Wesentliches in sich, und die besondern Verhältnisse sind ursprünglich nur Lösungen aus dem einigen absoluten Verhältniſs des Absoluten, die sich gegenseitig berühren und beschränken, und, da das Seyn nicht in das Unseyn aufgehen kann,

kann, nothwendig sich auch wieder zurücklösen in die Einheit des absoluten Seyns, und zwar eben darum, weil das Absolutseyende sich nicht selbst vernichten kann. — Aber sind wir hier nicht der Idee der Gottheit als dem höchsten, herrlichsten und heiligsten Gegenstande geistigen Anschauens zu nahe getreten, und ändert diese Idee nicht das absolute Seyn wesentlich ab? Ich antworte, ist es so, so ist es doch nur scheinbar. Die höchste Realität, das absolute Seyn kann nur der Gottheit selbst zukommen, sonst gäbe es zweierlei Absolutes, es wäre gegensätzlich, was weder dem Begriff des Absoluten überhaupt, noch dem der Gottheit entspricht; eben so kann alles relative Seyn lediglich nur von der Gottheit selbst aus bestimmbar seyn, entweder als Folge oder als Wirkung derselben. Was indeſs hiervon noch undeutlich und schwierig, oder sogar zweideutig, vielleicht selbst pantheistisch erscheinen sollte, muſs jetzt noch auf sich beruhen, weil es hier nur die Absicht war, durch diese vorausgeschickte Untersuchung die Ansichten des Empedocles über Seyn, Werden und Daseyn vorzubereiten; aber seine Einsicht in das Wesen der Gottheit wird später Gelegenheit geben, den eben berührten Punct noch heller zu beleuchten und vollständiger zu entwickeln.

Nachdem was bisher über Seyn, Werden und Daseyn bemerkt, wird nun auch jene obige, als Sinnspruch dieser Erörterung vorgesetzte Stelle aus Empedocles Lehrgedicht von der Natur der Dinge ihre gehörige Würdigung finden. — Auch Empedocles hegte also, und zwar fest und entschieden, wie sich aus der Bestimmtheit seiner Aeuſserung ergiebt, die philosophische Ueberzeugung, es sey unmöglich, daſs aus dem nicht Gewesenen ein Werden hervorgehe, folglich dürfen wir daraus ableiten, nur aus dem Gewesenen, also nur, wenn wir dabei den Begriff der

Zeit fallen lassen, welche nur das Frühere bezeichnet, aus dem Seyn. Eben so erklärt er, es sey unthunlich und unausführbar, daſs das, was ist, vernichtet werden könne, wohin man es auch immer stürze; also in welche Verhältnisse des Daseyns man das, was ist, selbst gewaltsam und stürmig zur Zerstörung hinwerfe, immer werde es bestehen, das Seyn an sich also sey daran untilgbar. Oder um seine eigenen Worte noch einmal zu brauchen, (denn, wie er selbst sagt, muſs es vergönnt seyn, „zweimal auch auszusprechen, was schön ist," —

„Aus dem, das nicht gewesen, zu werden etwas ist unmöglich,
„Und daſs, was ist, vergehe, unthunlich und unausführbar,
„Denn es wird immer bestehen, wohin man es immerdar stürze."

Aber auch in andern Stellen spricht er mit Bestimmtheit hierüber seine Ueberzeugung aus, daſs es ursprünglich kein Entstehen oder ein Werden geben könne, wie keine Vernichtung, sondern es gäbe nur Mischung und Zertheilung, worin lediglich nach menschlicher, d. h. geistig gedrückter Art zu reden, ein Entstehen gefunden werden könne. So sagt er in sofern von dem Sterblichen, wobei man wohl wegen seiner Hinfälligkeit und seines Wechsels am ersten an Entstehung und Vernichtung denken könnte, um so mehr, da er hierunter, weil ihm alles hinnieden lebt und begeistet ist, nicht blos das Menschliche, sondern den Inbegriff unserer ganzen sinnlichen, oder der Elementarwelt zu verstehen gewohnt ist (I, 77 ff.)

»Andres doch sage ich nun, Entstehung [a]) ist keinem von allen
»Sterblichen, noch auch irgend ein Ende [b]) verderblichem Tode,
»Sondern bald Mischung allein, und bald des Gemischten Zertheilung
»Giebt es, von Sterblichen wird, nur von Menschen genannt Entstehung.« —

---

a) φύσις. — b) τελευτή.

So setzt Empedocles ferner in einer andern Stelle ausdrücklich das Seyn an sich dem Werden entgegen, was er selbst als das Zerfallen der Einheit der Dinge und als das Zurückgehen der Vielheit derselben in die Einheit, also als das Wechselspiel der Veränderung bezeichnet, die bald zum Daseyn führt, bald auch wieder zurück in das Seyn an sich; und gerade dieses Seyn als solches konnte nur von ihm in Einheit gedacht werden, so wie auch alles Daseyende nur darinnen seinen Mittelpunct findet, indem es sich concentrisch anschliefst, und so darin bei allem Wechsel beharrt, oder mit Empedocles zu reden, dem Kreise nach stets unbewegt ist, denn in seinem Naturgedicht heifst es (I, 45):

»Wie nun also aus Mehreren Eins zu entstehen gewohnet,
»Wie dann wieder aus Eines Zerfallen die Vielen hervorgehn:
»Also werden sie zwar, von keiner Dauer behindert; a)
»Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indefs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung b).«

Dafs nun Empedocles das Eine als das Seyende betrachte, bemerkt schon Aristoteles (phys. 1, 4), versichernd, *Ἐμπεδοκλῆς λέγει, ὅτι τὸ ἓν ὂν ἐςι* und nachdem er hinzugefügt, dafs man schon zu seiner Zeit ungewifs gewesen, was unter diesem Einen bestimmt zu verstehen, indem einige es als die Liebe nähmen, weil sie alles vereine, andre als die Luft, fährt er fort: *οἱ δ᾽ ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν τῦτο καὶ τὸ ὂν, ἐξ ὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι.* Eine Aeufserung, wo nicht sowohl die Ausdeutung, als vielmehr die empedocleische Erklärung und deren Wiederholung von Aristoteles, „dafs das Eine das Seyende sey, von dem auch hier Aristoteles das Daseyende, als nach Empedocles daraus geworden, bestimmt ab-

---

*a) καὶ ὔ σφισιν ἔμπεδος αἰὼν. — b) ἀκίνητα κατὰ κύκλον.*

sondert, für unsere Darstellung von philosophischem Werthe ist.

### 2) Des Daseyns Realität und Erscheinung, so wie dessen Beurtheilung nach Wahrheit und Schein.

Wenn nun Empedocles so bestimmt das Seyn auffaſste, und es von dem Daseyn unterschied, wenn er auch dem Werden sein bestimmtes Verhältniſs als von dem Seyn aus nur das Daseyn vermittelnd und ändernd, und so auch dieses wieder zurückführend zum Seyn anwies, so dürfen wir mit Recht voraussetzen, daſs er so lebhaft und klar ausgesprochene Ueberzeugung auch bei bestimmter Beurtheilung des Daseyenden selbst angewendet haben werde, nachzuweisen bemüht, was hierin real oder Erscheinung, was selbst in dem menschlichen Urtheil hierüber wahr oder scheinbar sey, und es wird sich uns dadurch seine Ansicht von dem Daseyn selbst und seinem Gegensatze erst völlig ergänzen und anschaulich machen. In Beziehung auf die Beurtheilung des Daseyns nun, um davon zuerst zu sprechen, lassen sich mehrere Aeuſserungen des Empedocles nachweisen, welche zugleich den Begriff des Werdens noch lebendiger hervorheben, und deshalb hier ihre Stelle finden. So, indem Empedocles die Ansicht als thörigt abweist, daſs man etwas anderes werden könnte, als man gewesen, oder auch gar nichts, ruft er aus: I, 81. ff.)

»Thoren, denn ihnen nicht sind die weithin denkenden Sorgen,
»Die zu werden ja wohl, was sie nimmer schon vormals hoffen,
»Oder dahin zu sterben, und gänzlich vernichtet c) zu werden.»

Ebenfalls heiſst es anderswo (I, 84. ff.) von solchen, welche in ihrer Beurtheilung der Erscheinung

c) ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ.

der Einzeldinge und ihres Verschwindens den Schein an die Stelle der Wahrheit setzen, — und er bekennt sich in seinen Aeufserungen, als der Gewohnheit folgend, auch dazu:

»Diese, es komme Gemischtes nach Art der Menschen a) zu Tage,
»Oder nach Art der Thiere des Feldes, oder der Stauden,
»Oder wie Vögel auch sind, sie sagen, da sey es geworden.
»Wenn es nun aufgelöst b), dann wieder unglückliches Schicksal c)
»Nennen nach Sitte sie dieses; der Sitte nach rede ich selber.«

So auch an einem andern Orte (I, 89):

»Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
»Dafs, wie ferne sie leben, — was man so Leben benennet,
»Sofern sind sie nun zwar, und Schlimmes und Gutes bei ihnen,
»Aber bevor da geformt d), wie gelöst e), sind Sterbliche nichts mehr.«

Alles Stellen, in welchen Empedocles ausspricht, dafs das, was da ist, gar leicht einer falschen, thörigten Beurtheilung unterliege, und dafs die Wahrheit vom Scheine zu unterscheiden die Sache des Weisen sey, ja dafs selbst dieser leicht der gewohnten, oberflächlichen Ansicht im alltäglichen Laufe des Lebens, wenigstens in seinen Worten sich hingeben könne, wofern er nicht auf sich achte; aber dem tiefern Sinne des Weisen gemäfs sey das Werden alles dessen, was sterblich da ist, ohne einen vormaligen Zustand des Seyns eben so undenkbar, als ein Ende desselben durch den Tod; die Form ändere sich, das Daseyn höre auf, nicht sein Gehalt. — Allein eine solche Täuschung über das Daseyn im Einzelnen wäre nicht füglich denkbar in solcher Allgemeinheit, dafs sie auch dem Weisen begegnen könnte, wofern nicht auch in dem Daseyn selbst etwas läge, was zu sol-

---

a) κατὰ φωτῶν. — b) εὖτε δ' ἀποκριθῶσι. — c) δυςδαίμονα πότμον. — d) πάγεν. — e) λύθεν.

chem Schein Anlaſs gäbe, und dies ist die Erscheinung des Daseyns im Gegensatz seiner Realität. Denn da das Daseyn ein Gewordenes ist, und auch wieder ein anderes werden kann, so ist es in einer zwiefachen Richtung zu betrachten; einmal als von der Einheit des Seyns abweichend in eine Mannigfaltigkeit des Werdens; sodann auch wieder als in sich einer Rückbeziehung fähig auf die Einheit des Seyns, aus dem es geworden. Wenn daher in den Zuständen des Daseyns derjenige der Mannigfaltigkeit, als der der Entäuſserung, überwiegt, so muſs es darin auch leicht sich so darstellen, als sey in solcher Mannigfaltigkeit nur das Seyn selbst enthalten und hinter ihr wie vor ihr ein Nichts. Diese Mannigfaltigkeit des Daseyns aber ist an diesem selbst nur Erscheinung, sie kann sich mehren und mindern, ohne daſs dadurch der Begriff des Daseyns als solcher und seine Darstellung in der Wirklichkeit verschwindet; daher auch nur in dem Allgemeineren selbst, was auch der Begriff kund giebt, von dem Absoluten aus betrachtet, die eigentliche Realität des Daseyns liegt, welches dann gleichfalls wieder in seinem Rückbezogenwerden auf das Absolute, den Character der Einheit festhält. Was nun wieder die Unterscheidung des Realen von der Erscheinung des Daseyns in dem Daseyenden bei Empedocles selbst betrifft, so ergiebt sich schon aus dem bereits Gesagten, daſs er dasselbe dem Entstehen wie dem Vergehen nach nur als so erscheinend zeigte, indem es dann nur anders da sey, und aus andern Stellen erhellt, daſs er seine Verschiedenheit nur als ein Merkmal der Erscheinung erkennt, deren Reales aber, ihr An sich, als identisch wahrnimmt. Von diesem Gesichtspunct aus betrachtet daher Empedocles geradezu auch die Einzeldinge,[1] indem sie nur ihre Erscheinung wechseln, an sich aber dieselben, d. h. iden-

tisch sind. Denn so sagt er überhaupt von den Dingen redend (I, 69 ff.):

»Sondern sie sind dasselbe, doch unter einander gestürmet
»Werden sie andermal andres beständig fort, immer sich ähnlich;«

und an einem andern Orte die verschiedenen Arten der Einzeldinge mit Rücksicht auf ihre allgemeinen Bildungsprincipien aufzählend, fügt er dann hinzu (I, 117 ff.):

»Denn sie sind ja dasselbe, doch unter einander gestürmet,
»Werden es Wandelbare: denn sie verändert Entwicklung.« *a*)

Man würde jedoch zu eng Empedocles beurtheilen, wenn man seine Identität der Einzeldinge nur allein in ihrem Einsseyn mit dem Absoluten bei ihm finden wollte, denn dies ist die absolute Identität von dem was ist; dagegen beginnt er auch das Daseyn selbst mit Hindeutungen auf die Identität in diesem, sie selbst noch tief herab im Aeuſserlichsten festhaltend, wie wir später erst ausführlicher sehen werden. Wie sehr er auch die Identität des Daseyns festzuhalten bemüht sey, ergiebt sich schon, wie früher angedeutet, in Beziehung auf die lebendigen Wesen daraus, daſs ihm das menschliche, thierische und pflanzliche Einzel-Daseyn innerlich und ursprünglich dasselbe wie das der Göttlichen ist. Uebrigens ist es nicht zu läugnen, daſs von beiden eben angeführten Stellen des Empedocles ihrem Zusammenhange gemäſs wenigstens die erstere die allgemeine Uridentität im Absoluten zunächst im Sinne hat, und nehmen wir dazu eine dritte Stelle, die auch bei Empedocles wiederkehrt, wo es von den Dingen heiſst (I, 46. ff. und 130. ff.)

---

*a*) τὰ γὰρ διάπτυξις ἀμείβει.

»Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indeſs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung,«

so finden wir darin zugleich auſser der Identität ein anderes und drittes Merkmal des absoluten Seyns wieder, wie es sich über und in dem Daseyn und seinen Erscheinungen kund giebt; dieses nämlich ist nur wechselnd, jenes beharrend in ihnen als ihr eigentliches Wesen, und zwar dem Kreise nach, also wohl nur in der Sphäre des absoluten Seyns betrachtet; indem es sich so concentrisch schlieſst, ist es folglich auch geeinigt. In der That kann auch das Seyn an sich überhaupt gefaſst, ohne Widersprüche und in seiner völligen Lösung nur als eines (μονάς), und dasselbe (identisch), und in sich beharrend (central) mit einem Wort nur als absolut gedacht werden; denn wäre es nicht eines, so hätte es noch anderes neben sich, wäre also in sofern relativ, also nicht an sich; und wäre es nicht dasselbe, so wäre es verschieden, so hätte es folglich Gegensätze, so wäre es also nicht Seyn überhaupt, und eben so wenig Seyn an sich, weil Gegensätze sich beschränken, also sich ihre volle Selbsständigkeit nehmen; und wäre endlich das Seyn an sich nicht auf sich beharrend, so müſste es auf einem andern beharren, von dem es folglich abhinge, also wieder nur relativ wäre.

### 3) Raum und Zeit, dem Seyn, Werden und Daseyn nach.

Da besonders Raum und Zeitverhältnisse nur in der Welt der Erscheinungen vorkommen, der Verstand dagegen die Dinge an sich betrachtend nicht nach solchen Maſsen des Umfangs und des Nacheinanderseyns zu messen pflegt, weil solche Verhältnisse ein anderes Aeuſseres voraussetzen, an welchem die

Vergleichung möglich ist, und würde auch nur das, was aufser dem ist, als Wiederholung des Gleichartigen gedacht, da allerdings erst Mafsbestimmung nur unter der Form des Gleichartigen vollzogen werden kann, so dürfen wir wohl fragen, ob auch hier noch ein An sich übrig bleibt, als Ideales, als Absolutes der Zeit und des Raums. — Die Speculation setzt hier zunächst, indem die besondern Verhältnisse schwinden, die Unendlichkeit, oder doch die Möglichkeit unendlicher Beziehungen an die Stelle bestimmter Verhältnisse, es ist somit ein unendlicher Raum und eine unendliche Zeit gegeben; aber immer noch Raum, immer noch Zeit, folglich immer noch nicht die volle Einigung mit dem Absoluten erfüllt. Sehen wir hier nun zunächst den Raum von seiner realen Seite als das Etwas an, worin sich alle Dinge befinden, so scheint er jedoch selbst ohne diese Dinge ein Leeres, ein Etwas zu seyn, welches ein Nichts ist, deswegen weil ja nach der Aufhebung aller Dinge selbst kein Ding, kein Seyendes da ist, folglich der Raum in sofern nur ein Nichts, oder so gut wie ein Nichts vorstellen würde. Fassen wir jedoch den Begriff des Raumes etwas lebendiger, so ist dieser die Ausdehnung, in welcher sich alle Dinge befinden; dann mufs aber noch ein Etwas vorhanden seyn, welches sich so auszudehnen vermag, obwohl als das Feinste, Flüssigste, in welches alles andere eingetaucht und davon durchdrungen zu betrachten, nur immer unter der Form der Spannung nach Aufsen (Extension) gedacht; und dies ist auch die einzig mögliche Art, physisch und objectiv den Begriff des Raumes nachzuweisen, denn alle bestimmteren Untersuchungen der Naturkundigen erweisen durchaus, dafs überall in der Welt, so weit die Untersuchungen reichen noch ein Etwas, also kein leeres Nichts sich vorfinde, und wenn die Naturkunde, z. B. die Lu-

der Glasglocke entzieht, so ist selbst dieser Ort, (angenommen sogar, daſs er ganz luftleer, was schon zu viel ist), demungeachtet noch der Spielraum mineralmagnetischer Strömungen und electrischer Erscheinungen, also nicht ein entleerter Ort. Es möchte in sofern unter dem realen Standpunct auch die Raumbildung in mancher Hinsicht mit einer Pulverentladung vergleichbar seyn, das Plötzliche und Gewaltsame derselben hinweggedacht, so wie überdem freilich auch die Bewegung im Vollen, die dabei stattfindet, das Gleichniſs noch mehr beschränkt. Betrachtet man nun eine solche Entladung in ihrer Fernwirkung, und zwar selbst aus der Ferne, weil sich so die Erscheinungen deutlicher sondern, so zeigt sich zuerst, so wie die Entzündung erfolgt, eine Ausdehnung, und zwar hier in der Luft, und freilich zugleich dieser selbst, da sie hier das füllende Medium ist, dann erst erfolgt das Donnergetöse der Explosion mit dem Wiederzurücktreten dieser Dehnung. Es hatte die Entladung erst ihren Spielraum gewonnen. Nehmen wir hier die gröbere beschränkende Hülle des Gleichnisses hinweg, und verallgemeinern die Ansicht, so würde das schöpferische Entstehen des Raumes überhaupt aufzufassen seyn als die Ausdehnung des allgemeinen Stoffs, um darin etwas Bestimmtes zu schaffen, zu gestalten; aber immer bleibt er so etwas Reales, Stoff, welcher sich ausdehnt, damit die Dinge darin gebildet werden. Gerade so scheint mir auch die logische Möglichkeit oder die Denkbarkeit der Dinge von Seiten des Verstandes nichts anderes zu seyn, als die Fähigkeit, sich in seiner Sphäre auszudehnen, um darin zu gestalten, ein Denkraum für neue Vorstellungen; so daſs also der Denkbarkeit des Einzelnen im Einzelnen jene psychische Ausdehnung als das Allgemeinere vorangeht, was sich der Verstand schaffen muſs, darinnen zu bilden. Ist nun

jedoch der Raum wirklich ein Etwas, so versteht es sich von selbst, daſs es keinen leeren Raum in dem gewöhnlichen Sinne geben könne, weil er sich selbst noch als Reales faſst, und so verschwindet dann derselbe auch bei seiner Rücklösung nicht in das Nichts, sondern in das Seyn überhaupt als sein Allgemeines. Da aber das Absolute in seiner Zurückbeziehung auf sich selbst durchaus nicht als sich unendlich verinnigend gedacht werden kann, weil es sonst selbst ein Unendlich-Kleines, ein Atom des Atoms werden müſste, unfähig, sich das eigne Gleichgewicht zu halten, so muſs es auch einen absoluten Umfang selbst geben, welcher nur in der allgemeinen, gleichmäſsigen Bedingung seiner selbst liegen, und unter dem Gesichtspunkt der Kraft nur die Urspannung seiner selbst seyn kann, und in dieser ist endlich der Raum ganz dem Absoluten verbunden, er ist völlig Realität des Absoluten selbst geworden.

Obwohl die Pythagoräer ein Leeres (*κενόν*) annahmen, in welchem und in welches ihnen sich die Einzeldinge bildeten, was also dem gewöhnlichen Begriffe des Raumes entspricht, so können auch sie doch dieses Leere durchaus nicht als ein Nichts erfaſst haben, sondern es war ihnen gleichfalls noch ein Reales. Denn dem Aristoteles (phys. ausc. 4, 8) zufolge ward den Pythagoräern dieses Gränzenbestimmende Leere wieder in den Himmel, die geeinigte Welt, eingeathmet aus dem unendlichen Aushauch (*ἐπεισιέναι αυτὸ τῷ ȣρανῷ ἐκ τȣ ἀπείρȣ πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι*); wo also der Raum für die Einzelbildung (*τὸ κένον ὃ διωρίζει τὰς φύσεις*), wie Aristoteles gleich darauf sagt, als ein ausgehender Hauch (*πνεῦμα*) erscheint, welcher später wieder zurückgelöst wird. Eine Ansicht von dem Raume, die die von uns aufgestellte nahe genug berührt.

Noch entschiedner ist Empedocles für die Realität des Raumes; denn daſs es keinen leeren Raum gebe, ist durchaus die Ueberzeugung desselben, wie sich aus Aristoteles (de coelo 4, 2) und aus Lucretius in seinem Gedicht über die Natur der Dinge ergiebt (I, 717 ff.), welcher letztere gerade von dieser Seite das System des Empedocles, nach dem er ihn gleich vorher, wie bereits gezeigt, erhoben, zu tadeln, und es als eine unvollkommne Ansicht zu erweisen bemüht ist, wo wir vielmehr den tiefforschenden Denker darin zu erkennen Gelegenheit finden. So ist auch in den Fragmenten des Empedocles eine Stelle enthalten, welche dieser Ansicht ganz entspricht, indem er sagt (I, 35):

»Weder ist etwas des Alls Entleeretes, noch auch darüber.«

Die letzten Worte des Verses sprechen uns auch die Ansicht aus, welche Empedocles in Beziehung auf die räumliche Unendlichkeit des Seyns, oder des Alls, als dem Inbegriff von allem was ist, hegte; denn wenn das All gerade so groſs ist, wie es ist, und nichts darüber, d. h. auſserdem noch, ist, so ist es in so fern nicht unendlich, sondern begränzt; aber diese Gränze kann nur in dem All selbst liegen, es begränzt sich selbst. Wollten wir jedoch eine solche Begränzung blos äuſserlich räumlich und zwar so nehmen, daſs es stets in demselben Umfange des Raums bestehe, dann würden wir schon in so fern dem Sinne des Empedocles nicht entsprechen, weil er die Einzeldinge bald zerfallen, bald in Eins zusammentreten läſst, wie bereits bemerkt, wo doch offenbar bei dem Auseinandergehen der Dinge in die sterbliche Entzweiung mehr räumlicher Umfang gefordert wird, als bei ihrem Zusammenkommen in Eins. Eine Ansicht die selbst dann noch gröſstentheils die Naturkunde bestätigt, wenn Stoffe in einander aufgelöst werden, indem ge-

wöhnlich ihr Umfangsverhältniſs abnimmt, und so nach wenigstens mit Wahrscheinlichkeit geschlossen werden könnte, daſs wenn alles sich in Eins auflöste, es auch seinen Umfang mindern werde, dann aber mit Gewiſsheit behauptet werden kann, daſs, da die Mehrzahl der Stoffe bei ihrer Auflösung in einander an Umfang verliert, in so fern wirklich für das Ganze, dessen Theile sie sind, Umfangsveränderungen erfolgen; wie dies auch dann geschieht, wenn umgekehrt einzelne Stoffe, die in einander aufgelöst werden, an Umfang zunehmen, was jedoch selten der Fall ist. Sind aber die äuſserlichen räumlichen Umfangsverhältnisse bei solchen Abänderungen eines zusammengesetzten Volumens zur Erklärung ungenügend, weil so Umfang zu Umfang sich gleichmäſsig vergröſsern müſste, so müssen wir um so mehr dabei an ein dynamisches Verhältniſs denken, indem nur Kraft selbst solchen Bedingungen entsprechen kann, vermöge der etwas so vielseitig ausgedehnt und umfassend zu seyn im Stande ist, wie es ist, und bei dem Absoluten kann diese Kraft nur in ihm selbst liegen, es muſs sich selbst Kraft seyn, da es ja nichts giebt von dem es abhängt, worauf es gegründet ist.

Da nun dem Empedocles ein Unendliches dem Raum nach nicht gelten konnte, so war es vielleicht desto mehr die Zeit, welche ihm so in ihrer Wesenheit erschien. — Betrachten wir aber die Zeit an sich von dem Standpunct des Absoluten aus, worauf Empedocles, wie wir schon gesehn, alles bezieht, so konnte ihm doch auch die Zeit, als ein solches Maaſs im obigen Sinne durchaus nicht genügen. — Wir stellen oft, wenn wir das An sich der Zeit betrachten wollen derselben die Ewigkeit gegenüber; betrachten wir sie aber als blosen Gegensatz der Zeit, dann ist sie noch nicht die absolute Zeit, sondern weiter nichts, als unendliche Zeit, aber immer noch Zeit, immer

noch Nacheinanderseyn von Etwas, das an Etwas als solches (d. h. seiner Succession nach,) gemessen werden muſs, obgleich wir dabei von einem Anfange so wie von einem Ende solcher Succession abzusehen pflegen. Allein in dem Absoluten müssen zwar auch, nur nicht einzelne, sondern die mannigfaltigsten Successionen in mannigfaltigster Weise der Möglichkeit nach enthalten, d. h. überhaupt möglich seyn, wie schon ihre Denkbarkeit auf diese Möglichkeit hinweist, aber wenn sie hervortreten, sind sie da, bilden Daseyn, haben also einen Anfang, und gehen sie wieder in dasselbe ein, auch ihr Ende. Daher kann Ewigkeit nur, wenn sie ihrem Wesen als Gegensatz der Zeit entsprechen soll, entweder eine unbestimmbar groſse Zeit bedeuten, wie der Mathematiker auch nicht selten den Begriff des Unendlichen, sey es als ein Unendlichgroſses oder als ein Unendlichkleines aufgefaſst, oder man kann sogar unter Ewigkeit einen Inbegriff solcher unbestimmbar groſsen Zeiträume denken, dagegen die Zeit, als an sich aufgefaſst, ist dadurch noch nicht enthüllt. Denn weder ihre Veränderlichkeit ist absolut, noch auch ihr sich Messen an etwas Anderem; soll sie absolut werden, so muſs sie zunächst sich selbst ermessen, sich also nach ihrer Beweglichkeit selbst bestimmen, und es muſs auch dabei ihre blose Veränderlichkeit aufhören, weil diese nur Daseyn bedingt; dann bleibt noch die Kraft, welche diese Bewegungen durchführt, und der Grad mit dem sie die Succession hindurchführt; aber auch der Grad als solcher giebt nur Daseyn, wofern wir nicht überhaupt den Nachdruck, oder noch allgemeiner die Haltung, die er der Kraft giebt, und die hier die absolute Kraft (das Absolute) sich nur selbst geben kann, daran auffassen. So ist es dann noch diese in sich bestimmte Haltung, dieser Urrhythmus der Kraftspannung selbst, welcher in den Allbeziehungen des Seyns alles

Seyn in sich gleichmäſsig bindet und wieder entläſst, so in die zwei Perioden zerfallend gemessener Einkehr in sich selbst und gleicher Wiederentäuſserung (die Nacht und der Tag des Absoluten), welche durch die eigne innre Regel der Kraft absolut sind; und dieses Tonisch-Gehaltene der Spannung scheint mir nach den Gesetzen der Erfahrung aller Kraft auch noch in ihren Vereinzelungen unerläſslich zu seyn, wofern sie nicht irgend gehemmt wird, es ist der Athemzug der Kraft, der Lebenspuls derselben. Aber wie jede einzelne Kraft auch einen Zeitpunct der Ruhe hat, in welchem sie ihre Thätigkeit am Ende wieder ausgleicht mit sich selbst, und in dieser Ruhe wieder einen Moment tieferer Stille, wo sie auf dem Punct steht der innigsten Beziehung zu sich selbst, von der aus sie sich dann wieder zu ihrer Entäuſserung wendet, so mögen wir auch bei dem Absoluten einen solchen Zeitpunct annehmen, als den Zeitpunct seiner absoluten Innigkeit, und nur in diesem Silberblick seines Wesens vermögen wir zugleich das Ganz-Absolute seiner Zeit anzuerkennen, den Urhalt jener Haltung, die absolute Pause des Absoluten. — Werfen wir nun noch einen Blick auf das Unendliche der Zeitdauer von dem Standpunct des Absoluten aus, so muſs auch hier die Unendlichkeit der Zeit, dieses Zeruane akherene, darin liegen, daſs das Absolute ohne Anfang und Ende sich selbst bestimmt, weil es absolut ist, folglich den Grund seines Seyns in sich selbst trägt, und daſs es somit unaufhörlich sich selbst bestimmt. Aber die Realität des Absoluten ist so stark, daſs man auf der vollen Höhe der Speculation nicht einmal ein Anfangen und Beenden desselben zu denken vermag, weil eine solche Vorstellung vor der Energie des Seyns selbst durchaus verschwindet.

In dem bisher Gesagten mögen jetzt auch die Worte des Empedocles ihre volle Deutung finden, wenn es heiſst (I, 26 ff.):

»Keiner der Götter machte die Welt und keiner der Menschen,
»Denn sie war immer.«

Die Welt muſs hierbei nothwendig an sich und von Seiten des Absoluten betrachtet werden, denn die irdische Welt in ihrer Mannigfaltigkeit der Dinge, wie ihr Zusammenkommen in Eins wieder, werden ja als besondre Gestaltungen der Dinge oder des Alls von Empedocles angesehn, welche bald sind, was sie sind, bald auch nicht, also nicht immer sind, was sie sind. Daſs ihm also das Seyn an sich ohne Anfang war, liegt in seinen Worten; so wie wir auch früher aus einer andern Stelle sahen, daſs dem Empedocles das, was ist, nicht vergehen könne, wohin man es immerdar stürze, weshalb ihm daher auch das Seyn ohne Ende war; wie er aber selbst die absolute Zeit bestimme, und ob er besonders darüber dachte, ergiebt sich nirgends aus seinen Fragmenten; einem pythagorisch, folglich mathematisch-physicalisch ausgebildeten Denker, der seine Wissenschaft so ideal und dann auch wieder so real wie möglich faſst, mögen wir jedoch wohl auch eine begründete Ansicht hierüber nicht mit Unrecht zumuthen. Daſs Empedocles aber auch wenigstens den *αἰών* nur als eine groſse Zeitperiode betrachtet habe, ergiebt sich daraus, daſs er die in das Fleisch und die Pflanzen gebornen Geister den Göttern gleichsetzend und sie alle als dasselbe nennend sagt, „Götter so auch Aeonen durchlebend,“ also Aeonen in der Mehrheit nimmt, so wie er auch diese Götter wieder so wie Andres von der Gottheit selbst geschaffen werden läſst, wie sich aus einer andren Stelle (I, 93—103) ergiebt, die wir später in andrer Beziehung genauer erwägen werden. Daſs ferner Empedocles auch bei dem Werden der sterblichen Dinge das Maaſs der Zeit anerkennt, eine Zeit, welche hier nur als relativ, und zwar im Gegensatz der Aeonen zu denken ist, weil er sie nur den sterblich Gewordenen beilegt,

wie

wie er den göttlich Gewordenen Aeonen verlieh, erhellt aus diesen Worten desselben (III, 49).

»Mannigfaltiger Bildung des Sterblichen worden der Zeit nach. [a])

Dafür sagt er auch von den Geistern, welche Blutschuld übten, daſs sie, die Aeonen verlängertes Leben haben, verstossen umher irren, und zwar 3000 Horen, indem er von solchen Geistern sagt (I, 4. ff.):

»Habe theuere Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
»Blutschuld, (und sie empfingen Aeonenverlängertes Leben.)
»Irret er um drei Tausend der Horen [b]) von Seligen ferne«.

Worte in denen ein Gegensatz zwischen Zeit und Aeon unter dem Ausdruck der Horen im Gegensatz der Aeonen noch bestimmter hervortritt, da beide gerade zu einander gegenüber gestellt erscheinen, und es darf uns dieser Ausdruck nicht befremden, da die Hore bei den Griechen, obwohl auf mancherlei Weise, entweder als Abschnitt des Tages, oder des Monats, oder des Jahres, oder auch als Jahr selbst gebraucht, doch in sofern immer eine begränzte abgemessene irdische Zeit zu bezeichnen pflegt.

## 4) Gesetzmäſsigkeit des Seyns, Werdens und Daseyns.

Betrachten wir aber ferner alles Seyn, Werden und Daseyn nach dem Gesetz, welches dasselbige dringt, so und nicht anders zu seyn, so ist klar, daſs, wenn wir nach einem Gesetz als höchstem Grunde der Gesetzmäſsigkeit fragen, ein solches höchstes Gesetz nicht in dem Daseyn liegen kann, denn es ist dies erst geworden; auch nicht in diesem Werden, weil dasselbe durch etwas anderes möglich ist, son-

a) εἴδεα τῶν θνητῶν παντοῖα διὰ χρόνον ὄντα. — b) τρὶς μυρίας ὥρας.

dern wir können jenes höchste Gesetz nur aus dem des Seyns ableiten, da dieses eben jenes andere ist, woraus das Werdende und Gewordne erst hervorging; nur daſs dies Gesetz sich dann für Werden und Daseyn besonders regelt und abmiſst (modificirt). — Aber fragen wir weiter, giebt es für das Seyn selbst ein Gesetz, nach welchem es gerade so ist, wie es ist, und gerade so das Werden, Seyn und Daseyn veranlaſst, wie es dasselbe wirklich veranlaſst? — Offenbar müssen wir ihm Gesetzmäſsigkeit beilegen, denn sonst würde nichts Gesetzmäſsiges aus ihm hervorgehen können, wie wir doch schon an unserem Geiste anerkennen müssen, welcher seiner bestimmten Regel folgt, nach der er handelt und sich äuſsert. Aber das absolute Seyn muſs natürlich, da nichts über ihm ist, von dem es abhinge, diese Gesetzmässigkeit in sich selbst tragen; es gehört überdem auch zu dem Begriffe des Absoluten, daſs es sich durchaus selbst bedingt, und in sofern muſs es sich auch durchaus selbst gesetzgebend werden. Aber wie bestimmen wir ein solches absolutes Gesetz des Absoluten, ist es etwa das Gesetz der Freiheit, welches wir selbst in unserer Brust als das höchste menschliche, als das ethische Gesetz unseres Daseyns ehren? Mit nichten, denn Freiheit ist nur gegensätzlich aufzufassen, wo kein Muſs, ist auch kein Sollen; daher kann aber auch wieder dieses überwältigende Müssen der Natur durchaus nicht das absolute Gesetz des Seyns abgeben, da wir es auch nur gegensätzlich betrachten. Aber wie mögen wir es dann bezeichnen, wenn es weder das ethische ist, welches wir auszudrücken pflegen, „du sollst", noch auch das physische, welches wir aussprechen als ein „du muſst"? Die Sprache hat dafür kein ganz bestimmtes Wort, am Besten bezeichnen wir es durch „Nothwendigkeit", denn der philosophische Sprachgebrauch hat vielfach

von einer physischen und moralischen Nöthigung gesprochen, als welche in dem physischen wie ethischen Gesetz nach seiner Weise enthalten zu denken, wie von einer Nothwendigkeit der Pflichten und einer Nothwendigkeit der Naturgesetze; daran mag sich unser Ausdruck knüpfen, und man wird ihn nicht mifsverstehen, zum bessern Verständnifs des Empedoclès wird er sogar wesentlich werden. Nothwendigkeit also ist das Gesetz, nach welchem das Seyn so ist, wie es ist, so waltet und bildet, wie es geschieht, so wieder entbildet und löset, wie dasselbe erfolgt, denn nur das, was nothwendig so ist, wie es ist, ist absolut; denn wäre es nicht nothwendig so, wie es ist, so wäre es in einem Zustande des Schwankens begriffen, von dem man nicht behaupten könnte, dafs es irgend wie dasselbe bliebe; aber seine Nothwendigkeit ist inwohnend, seine eigene, denn es beruht auf sich selbst. Dies Gesetz der Nothwendigkeit zeigt sich aber bei genauer Betrachtung der Freiheit sowohl, wie der Naturgewalt zum Grunde liegend, und es kann nur scheinbar dasselbe ganz mit der letztern zusammenfallen oder auch minder erhaben als das erstere hervortreten. Nur die Nothwendigkeit, in die äufsere Natur getreten, wird drückend und belastend, und dies immer mehr, je mehr sie sich entäufsert, sie ist Nothwendigkeitszwang, oder Nothwendigkeitsschwere, daher das Starre, Düstere, was wir nicht selten unter ihrem Einflusse mit Mifsbehagen empfinden; im Geistigen dagegen erscheint sie in ihrem Gesetz milder, weil hier theils ihr Walten unserem Wesen mehr zusagt, theils auch uns möglich scheint, ihr zu entgehen. Aber wenn gleich es sich im Einzelnen so verhält, dafs das Individuum zwischen psychischen und physischen Momenten oscillirt, da ist diese Nothwendigkeit immer, sie spricht sich aus in den Axiomen unserer Erkenntnifs, in dem

bleibt. Eben so erwähnt Empedocles die Nothwendigkeit (ἀνάγκη) als höchstes Gesetz da, wo er die Geister zur Strafe aus der höhern Welt ausgestoſsen werden läſst, sagend (I, 3—6), wie Plutarch erwähnt (de exilio c. 17):

»Der Nothwendigkeit Satzung, a) es ist der Göttlichen Urspruch, b)
»Habe theure Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
— — — — — — — — — — — —
»Irret er um drei Tausend der Horen von Seligen ferne.«

Eben so findet sich der erste dieser angeführten Verse mit noch einem andern verknüpft von Simplic. (ad Aristot. phys. 8. Fol. 272. b) erwähnt, und findet so sein Verständniſs, indem es heiſst (III, 47. ff.):

»Der Nothwendigkeit Satzung, es ist der Göttlichen Urspruch,
»Ewiglich fort, c) besiegelt mit weit umfassendem Eidschwur;«

wo auch den Zeitverhältnissen gemäſs solcher Satzung ihre starke Realisation beigegeben erscheint. — Daſs übrigens Empedocles die Nothwendigkeit so hoch hinstellt, kann uns durchaus nicht befremden. da ja die εἱμαρμένη seiner Zeitgenossen auch über Göttern und Menschen erhaben und unwandelbar thront; aber daſs er sie Nothwendigkeit, ἀνάγκη, und nicht Schicksal, εἱμαρμένη, nannte, zeigt uns, daſs er von der gewöhnlichen Ansicht abweichen will, um so mehr, da ihm ja Homer, dessen dichterische Formen er so vielfach nachahmt, zu solcher Aeuſserung Lust und Gelegenheit genug dargeboten hätte. Die erstere von obigen Stellen des Simplicius zeigt uns auch, wie Empedocles in der Nothwendigkeit alle Naturprincipien zu einem einzigen sich vereinen läſst. Da nun die obigen Principien der Bewegung nicht besonders, sondern in und an dem was ist, sich befinden, wie sich

---

a) ἀνάγκης χρῆμα. — b) θεῶν ψήφισμα παλαιόν. — c) ἀΐδιον.

bald aus einer andern Stelle des Empedocles zeigen lassen wird, so dürfen wir auch die ἀνάγκη nicht absondern von dem Seyn an sich, sondern sie muſs auch in seinem Sinne inwohnend gedacht werden, während das Daseyn, oder mit Empedocles zu reden, das Gewordene nur durch die Wechselwirkung von Liebe und Eifer besteht, und sich wieder löset. — Aus jener obigen Stelle „der Nothwendigkeit Satzung" ff. wird übrigens auch ein anderes Fragment desselben verständlich, wo es heiſst (I, 22):

»— — — verabscheut Nothwendigkeitsschwere. d)«

Der gefallene Geist nämlich hinabgesandt in das Fleisch und in die Elementarwelt, erliegt wie diese Welt überhaupt der Schwere der Nothwendigkeit; denn daſs ein solcher durch die Satzung der Nothwendigkeit dorthin ausgestossen, und drei Tausend der Horen dort festgehalten wird, zeigt, daſs Empedocles also die ἀνάγκη auch auf diese Welt einwirkend und für sie Satzung bildend, also Gesetz gebend erkannte; aber verabscheuungswürdig und schmerzlich belastend wird sie hier, denn sie ist hienieden Nothwendigkeitsschwere. —

Jedoch scheint Empedocles auch in untergeordneter Form den Zufall anerkannt zu haben, freilich ohne es bestimmt zu entwickeln; denn Aristoteles (phys. 2, 4) bemerkt zu der Stelle der Fragmente über den Aether, wo es heiſst (I, 193): „So flugs trifft er zusammen das eine Mal, öfter auch anders," — daſs das „trifft er zusammen" (συνέκυρσε) darauf deute, daſs Empedocles den Aether nicht stets die obern Gegenden behaupten lasse, sondern es sey dies zufällig (ὅπως ἂν τύχῃ); so wie auch in andern Stellen von einem Zusammentreffen der Dinge die Rede

d) δύςλητος Ἀνάγκη.

ist. Eben so kömmt der Ausdruck τύχη in einem Fragment bestimmt vor, wo es heifst: „τῇ δ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα“ „(doch nach Zufalls Wahl hat alles Gedanken)“, eine Stelle, die, wenn sie Simplicius richtig gefafst, sich nur auf das untergeordnete All der Einzeldinge in ihren Graden zu beziehen scheint, da ja das höchste Gesetz Nothwendigkeit ist, und so würde stets ein solcher Kreis zufälliger Entwickelungen als am Ende doch von der hehren Nothwendigkeit als solcher bestimmt, in sofern auch noch selbst in ihrem Princip erfafst werden müssen, soll dem System des Empedocles auch wirklich volle Genüge geleistet werden.

### 5) Kräfte die das Seyn, Werden und Daseyn erregen, und das Gesetz dieser Erregung als Lösung und Einigung des Gegensatzes.

Finden wir nun an dem Seyn an sich ein Gesetz sich kund gebend, welches Wirkungen hervorbringt, oder ist überhaupt aus dem Seyn etwas geworden, und wird aus Gewordenem wieder etwas, wie doch unläugbar statt findet, so dürfen wir mit Recht nach bestimmten Kräften fragen, welche diese Wirkung hervorbringen, und wir müssen, um ihren Ursprung zu finden, zu dem Absoluten selbst uns wenden, da ja aufserdem nichts Höheres, nichts Unabhängiges zu denken ist. Die Kräfte aber, die wir in der Welt gewahren, unterscheiden wir nach der Art, wie sie in den Massen oder in dem Leben der Organismen sich kund geben in körperliche und seelische oder auch geistige Kräfte. Die Kräfte der Natur; wie und wo sie sich vereinzelt zeigen, sey es als Magnetismus, Electricität, Galvanismus, Chemismus, oder Gravitation, überall haben sie mit einander ge-

mein die Fähigkeit anzuziehn und abzustoſsen, die seelischen Kräfte, sey es als Trieb oder Gefühl, als Verstand oder Wille, sie tragen eben so das Merkmal der Anziehung und Abstoſsung an sich, nur lebhafter oder auch mannigfaltiger es wendend, als die Massen in den Erscheinungen ihrer Kraft. Der Trieb (Instinkt) verlangt und verschmäht, das Gefühl empfindet und fühlt, der Verstand begreift und urtheilt, der Wille wählt und verwirft. Aber wenn gleich hier die Kraft in ihren Gegensätzen spielt, so ist sie doch auch da in unserer Welt der Dinge nie getrennt; ja es ist selbst undenkbar, daſs das eine ohne das andere sey, weil, indem es sich sonst sammt seinem Wesen zerstören müſste, es die Selbsterhaltung der Kraft so fordert; denn wenn nicht, während die Kraft abstöſst, sie sich zugleich zurückhielte, so würde sie sich immer mehr von einander entfernen, ohne sich selbst mehr zufassen, und wenn sie umgekehrt bei dem Anziehn nicht zugleich gehalten würde durch ihre eigene Abstoſsung, so würde sie sich in ein so Kleines verinnigen, daſs sie in ihrer Aeuſserung sich völlig vernichtete; sollte aber die umgekehrte Thätigkeit in beiden Fällen, dem der Anziehung oder Abstoſsung, nicht gleichzeitig erfolgen, so würde das Uebermaaſs der einen sich, wie alle Bewegung die ungehemmt ist, in's Ueberschwengliche zu steigern vermögen, während die entgegengesetzte Regung der Kraft so lange in Unthätigkeit bliebe, bis die Zeit ihrer Aeuſserung begönne; aber zu schwach in ihrem Beginn jener Ueberwiegenden gegenüber, wo sollte sie nur erst das Gleichgewicht jener zu halten, geschweige sie zu überwiegen vermögen; es müſste denn seyn, daſs stets eine neue äuſsere Hülfe derselben beistände, was zwar möglich, aber durchaus nicht nothwendig erscheinen würde, selbst schon der Einfachheit der Naturprincipien widerstreitend. Eben

so durchdringen sich auch die seelischen Kraftäufserungen, eine ist nicht ohne ihre entgegengesetzte zugleich mit sich zu führen. Der Trieb des Thieres verlangt etwas Bestimmtes, darum wendet sich sein Verlangen gleichzeitig von allem andern ab, nur auf das Vorliegende sich richtend, ja dafs er bald heftiger, bald minder heftig etwas verlangt, läfst sich nur daraus genügend erklären, dafs der Entfesselung seiner Neigung ihr Gegensatz im Innern bald minder oder mehr das Gleichgewicht zu halten vermag, je nachdem der Trieb selbst stärkern oder schwächern Anreiz fand, hervorzutreten; die Empfindung des Auges, das Sehen z. B. ist nicht ohne ein begleitendes Gefühl, nur dafs es uns bei gesteigerter Anregung des Sehens erst desto merklicher wird, und umgekehrt steigen z. B. aus unsern Gefühlen innre Empfindungen, nämlich Bilder der Einbildungskraft gleichzeitig empor; während der Verstand begreift, bildet er seine Begriffe urtheilend aus, während er urtheilt, gestaltet er aus den Urtheilen gleichzeitig Begriffe; während der Wille wählt, also auf sich bezieht, mufs er auch zugleich hervortreten und anderes dabei abweisen, während er verwirft, läfst er anderes, oder er that jenes auch, indem andres ihm besser gefiel, für dessen Besitz er dadurch Raum macht, er verschmähte also, weil er verlangte. Wenn wir daher die eine Richtung einer Kraft bezeichnen, so ist sie es nur in so fern sie vorherrscht in der Aeufserung der Gegensätze; die Kraft zieht an, wenn das Anziehn vorherrscht vor dem Abstofsen, und stöfst ab, wenn das Abstofsen stärker ist als das Anziehn; das gemeinsame Ergebnifs der Anziehung und Abstofsung aber ist die Spannung, wie die Regelmäfsigkeit der Bewegung innerhalb dieser Spannung zum Zeitmaafs wird. Allein auch die Durchdringung der Kräfte selbst als ein sich in Eins Bilden derselben findet sich schon vor in einzelnen Zuständen des Da-

seyns, und der menschliche Geist diene uns hier als Beispiel. Je mehr die Entwicklung des menschlichen Geistes harmonisch und vollendet wird, desto mehr durchdringen sich auch die einzelnen geistigen Vermögen. Der Verstand bewegt sich mit Freiheit und schöpferischer Thätigkeit voll Lust und Liebe in seinen Kreisen, der Wille wird verständig und besonnen, und regt sich mit Freudigkeit in seinen Bahnen, das Gefühl wird klar, sinnig und wohlwollend; und so ließe sich noch weiter dieses Durchdringen und folglich in Einsbilden der Kräfte wahrnehmen; obwohl dabei die völlige Einung nur durch das Eingehn in ein Allgemeineres ihnen Gemeinsames genügend gedacht werden kann. Dieser Zustand der Kräfte des Daseyns leitet uns zu dem hin, was wir in dem absoluten Seyn in Hinsicht der Kraft zu denken haben. Kraft muſs nothwendig das Absolute in sich haben, denn sonst könnte nichts durch dasselbe werden und da seyn, aber diese Kraft kann wie das Absolute selbst nur absolut, dazu nur eine und mit ihm identisch seyn. Das Allgemeine aller Kräfte der Welt war Anziehung und Abstoſsung, aber geeinigt ist die Kraft nur dann, wenn sich ihre Gegensätze in einem Allgemeineren ihnen Gemeinsamen durchdringen; wir können daher nur diese geeinigte Kraft, in der sich die Gegensätze völlig und allseitig und in der Allgemeinheit des Seyns durchdringen, als die absolute Kraft des Absoluten anerkennen; aber es würde eben so wenig genügen dies blind scheinende Naturspiel der körperlichen Anziehung und Abstoſsung für sich in solcher Einigung als absolute Kraft des Absoluten zu setzen, wie blos das seelenvolle vielverschlungene Spiel derselben in geistiger Sphäre, denn es fehlte dann immer der Satz zu dem Gegensatze, sondern es muſs die starre Scheidewand zwischen Geist und Körper fallen, aber nicht durch Herabzie-

hung zu der groben Körperlichkeit; denn da der Geist höher und herrschender steht, müſste sie sich dann vielmehr seiner Seite, zuneigen; sondern, da das ihnen gemeinsame Allgemeinere doch auch über ihnen stehen muſs, so muſs es auch höher stehn eben sowohl wie der Körper, als wie der Geist, sofern beide in ihrer Entgegensetzung bestehn. Lösen wir nun zunächst wieder die Gegensätze selbst, so ergiebt sich uns folgendes: Je tiefer die Naturkunde eindringt in das Wesen der Körperkräfte, desto mehr erscheint als das allgemeine Agens der Natur das Licht, das allgemeine Naturlicht, oder wenn man will der Aether; so erweist es sich in dem animalischen Magnetismus und spricht besonders die Kraft der Anziehung und Abstoſsung aus; so tritt es hervor bei dem mineralischen Magnetismus, so wie Electricität und Chemismus erregend, und Leben über Leben gestaltend; und wenn es in andern Kräften noch weniger erkennbar, so tritt es doch wie Blick des Geistes daraus hervor; so aus dem Galvanismus, so selbst aus der Schwerkraft der Massen in der Feuererscheinung, zu der sie überzugehn vermögen; daher mögen wir das Leuchten als die allgemeinste Spannung der Naturkräfte ansehn. — Da nun wieder in der Weisheit das Denken seine höchste Verklärung und Einheit findet, so wie sie wieder ausgehn in das Gesicht, worin sich ihr noch die Einbildungskraft einigt, da ferner das Gefühl sich in der Liebe vollendet, der Wille in Heiligkeit geeinigter sich verklärt, so muſs dem zufolge sich Licht und Weisheit mit Liebe und Heiligkeit innig und ganz durchdringen, und in einem Höheren einen, wenn die erhabne Kraft des Absoluten als absolut und in ihrer Spannung erfaſst werden soll. Doch hier sind wir zu einer Gränze gelangt, wo wir auch die letzte Hülle, die das absolute Seyn verdüstert, hinwegnehmen müssen; denn ein Wesen, welches den Grund seiner selbst in

sich selbst hat, welches das Licht und die Weisheit mit der Liebe und Heiligkeit innigst und ganz vereinigt auf absolute Weise besitzt, das also Urlicht, Allweisheit, Allliebe und Allheiligkeit zugleich und innig und einig und ganz in seiner Wahrheit ist, solch hehres Wesen ist Jehovah, (d. i. der Seyende, oder um Hocherhabnes im menschlichern Wort zeitlich zu messen, der da war, der da ist, und der da seyn wird).

Wenn gleich die Fragmente des Empedocles uns nicht erweisen, wie weit er selbst in ähnlicher Ansicht des Absoluten emporging, so erhellt doch so viel, daſs auch er den Aether an die Spitze aller Elementarentwicklung stellt, obgleich nicht die 4 Elemente selbst aus ihm ableitend, dagegen ihn wohl von der Luft unterscheidend, wie aus einer Stelle des Plutarch (de plac. philos. 2, 6) erhellt, wo dieser angiebt, auf welche Weise nach Empedocles Ansicht sich die Elemente aus der Einheit abgeschieden haben, denn da heiſst es: *Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ* ff., woraus sich zwar ergiebt, daſs er das Feuer erst zu zweyt sich ausscheiden läſst, aber doch nicht dabei gesagt wird, es geschehe dies aus dem Aether, wie wohl er dann die übrigen Elemente aus einander hervortreten läſst, nämlich das Wasser aus der Erde, und aus dem Wasser die Luft. Auf der andern Seite stellt er die Körperwelt selbst in ein noch viel geistigeres Licht, indem er sagt (III, 39):

»Wisse das Alles Verständniſs erhielt und Theil an Besinnung;«

woraus sich zugleich ergiebt, daſs auch sein *ἕν*, das an sich Seyende, ein Denkendes ist; aber indem es Eins geworden, ist es auch in Liebe geeinigt, denn in Beziehung auf die Einheit der Dinge sagt er (I, 43 ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

Eben so findet sich bei ihm die Idee des einen Gottes weit über Körperliches erhaben, denn nachdem er

das Körperliche davon abgewiesen, indem er nicht dies noch jenes in körperlicher Beziehung sey, sagt er von ihm (III, 37 ff.):

»Sondern hehrer Verstand [a]) und unnenbarer war nur alleine,
»Mit den schnellen Gedanken durchdringend das Ganze der Welten,«

wo nach dem Sinne der Alten, welche das Denken und Wollen vielfach in Eins ziehen, auch dies wohl hier hinzuzudenken ist. Daſs ihm die Gottheit aber auch liebend sey, scheint daraus hervorzugehn, daſs er dieselbe eine Kugel nennt, wie bereits in der Einleitung erörtert, und daſs ihm gerade die Kugel die Form der Einheit ist, welche Einheit er wieder, wie wir sahen, als das Gebilde der Liebe um sich her ansieht. Doch könnte es bei alledem, wenn man die den Pythagoräern beigelegten Begriffe einer Weltseele auffassen wollte, zweifelhaft scheinen, ob Empedocles alles in ein Absolutes eine; und selbst daſs er auch die Dinge in ihrer Einheit als Kugel ansah, könnte eine zwiefache Kugel denken lassen; allein nach Simplicius nannte Empedocles die Kugel der Dinge, also das in Einsgekommenseyn der Dinge Gott, indem jener (ad Aristot. de phys. 1. p. 68) von Empedocles bemerkt: τὴν φιλίαν διὰ τῆς ἑνώσεως τὸν σφαῖρον ποιοῦσαν, ὃν καὶ θεὸν ἐπονομάζει, und die Bemerkung des Cedrenus (in synop. historiar. T. I. p. 157) und des Pseudo-Origenes (philosophum. c. 3. p. 49), nach welchen Gott das verständige (geistige) Feuer der Einheit heiſst, (τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ,) scheint nichts dagegen zu beweisen, eben weil man dabei an eine blose Weltseele denkt, und sie seine Ansichten auf eine solche Weise auszudeuten versucht werden konnten, nur daſs von dieser Ansicht nirgends in den Fragmenten oder bei früheren Aus- und Widerlegenden der Lehren des

---

a) φρὴν ἱερή.

Empedocles die Rede ist; denn selbst der hehre Verstand, der Alles durchdringt, und der leicht als Weltseele erscheinen könnte, ist schon darum nicht so zu fassen, weil auch alles andre, wie wir sahen, denkend ist, folglich die Welt selbst insofern schon seelisch genug erscheint. Dazu kömmt daſs auch die Pythagoräer das ἕν als das Göttliche aufstellen, und es als den Apoll so bezeichnen (nach Plutarch de Is. et Osir. ed. Xylander II, p. 381. E und F), den sie überhaupt als die Gottheit im idealsten Sinne darstellen. — Daſs übrigens die Kugelform als diejenige anzusehn sey, in welcher alle Beziehungen auf sich selbst und zwar auf das möglichst Innigste liegen, ist schon bemerkt. Sollen wir daher bei dem Absoluten an eine Form denken, so ist keine andre denkbar. Aehnliche Ansichten von der Gottheit der Form nach hegen auch einzelne Mystiker; so erscheint Schwedenborgs Ansichten zufolge die Gottheit in den Himmeln als Sonne. So schien auch dem Mystiker, Jakob Böhm, nothwendig, alle Elemente in die Gottheit aufzunehmen, nur in höherer, edlerer Form, indem er bemerkt, wie sie sich schon veredelter in dem Menschen vorfänden. — Bleibt es nun aber aus obiger Stelle unerwiesen, daſs Empedocles alles in Gott, als dem einzigen ὄν vereinte, dann wäre seine Auflösung des alleinigen Seyns an der Auflösung des letzten und höchsten Gegensatzes gescheitert, dem der Gottheit im Gegensatz der Welt; in den Trümmern seines Systems liegt dies jedoch durchaus nicht, wenn man consequent nach seinen Principien weiter speculirt. Doch wir sind jetzt überhaupt zu der Bestimmung des höchsten Gegensatzes gelangt, und hier wird es wesentlich, bevor wir noch weiter die Ansichten des Empedocles verfolgen, zu ihrem genaueren Verständniſs, diesen Gegensatz erst selbst und sein Verhältniſs zu dem Absoluten, ihm dem unnennbar Erhabenen,

dem Jehovah näher zu erwägen, wie solches, freilich bei menschlicher Kurzsicht, den Gesetzen des Denkens und der Erfahrung gemäſs erscheint.

Sobald die Kraft der Natur aus ihrer Einheit sich löst, und sich äuſsert, tritt sie in Gegensätzen hervor, und wir pflegen dieselben daher polarisch und dialectisch als ein Positives und Negatives, oder auch als ein Mehr und Minder (Plus und Minus) der Kraftfülle zu bezeichnen; eben so können wir durchaus nicht anders, wenn unsre geistige Kraft sich regt und sich äuſsert, als daſs wir ein Einzelnes bilden, welches in so fern seinem Allgemeinen gegenüber tritt, und mit ihm einen Gegensatz bildet; so ist es auch nach den Gesetzen des Denkens unmöglich anders zu denken, als daſs da, wo ein Relatives hervortritt, es eine Beziehung zu etwas andern haben müsse. Wenn wir nun aber dabei von Beziehung zu Beziehung aufsteigen, so ist hier die höchste mögliche zwischen dem Absoluten selbst und dem Relativen; denn da alles Relative als solches nur Beziehungsweise ist, so muſs es doch irgendwo seine höchste Beziehung haben, und da es nichts Höheres giebt als das Absolute, auf dem am Ende alles beruht, so kann es auch nirgends sonst diese höchste Beziehung haben; ist es aber mit dem Absoluten nur allein gegeben, so muſs es, da zwei Absolute sonst neben einander gedacht werden müſsten, was doch dem Begriffe des Absoluten widerstreitet, in diesem allein seinen Grund haben, und umgekehrt muſs es desselbigen Folge seyn; als solches aber hat es seine Beziehung allein zu dem Absoluten, es ist relativ in Hinsicht des Absoluten. Somit wenn etwas Einzelnes entsteht, da es nur aus dem Absoluten möglich ist, so entfaltet sich der erste Gegensatz, der des Absoluten und Relativen; denn wie dieses nur Folge ist in Beziehung auf das Absolute, so is dieses wieder nur Grund in Beziehung auf seine Folge; oder auch wie

das

das Relative nur ein Besonderes ist in Beziehung auf sein Allgemeines, das Absolute, so ist dieses nur Allgemeines in Beziehung auf sein Besonderes; und somit wird, wenn ein Besonderes aus dem Absoluten hervorgeht, da alle Relation gegenseitig ist, nicht blos das Besondere ein Relatives, sondern auch selbst das Absolute wird relativ; und wir könnten es in sofern ein Relativ-Absolutes nennen, wie die Mathematik nach Bestimmung des Unendlichen, wenn Endliches davon abgesondert wird, auch von Endlich-Unendlichem redet; eben so würde auch, um größerer Deutlichkeit willen, das Absolute, wenn es aus sich entwickelt, im Gegensatz des Entwickelten, Seyn an sich genannt werden können, wie das relative Seyn ihm gegenüber, Daseyn genannt wird. Allein man behalte immer bei diesen Gegensätzen, in die das Absolute, wenn es sich entäußert, zerfällt, den Unterschied im Auge, daß jenes, ich meine das Absolute, das Allgemeine, und der Grund ist, so wie auch hierbei in Beziehung auf sein Wesen selbst Fülle der Einzelnheit gegenüber. Nur können wir es durchaus, wo es Einzelnes entfaltet, nicht anders als in den Gegensatz sich lösend betrachten, wie sich aus Obigem ergiebt. Diese Lösung in Gegensätze nun braucht jedoch nicht einfach zu seyn, sie kann vielmehr so vielfach seyn, als das Absolute Modificationen seines Wesens zuläßt, und muß so vielfach seyn, als Gegensätze wirklich darin ruhen, und auch diese Besonderen, als Gegensätze ihres Satzes, des Absoluten, müssen doch die Natur des Absoluten auch in ihrer Vereinzelung an sich tragen, da sie daraus hervorgingen, und daher ebenfalls wieder neue Gegensätze aus sich entwickeln können, so weit es der Natur des Absoluten gemäß ist; ein Maaß, welches endlichem Verstande zu bestimmen unmöglich ist. Tritt aber Besonderes hervor durch die Kraft des Absolu-

ten, so muſs das Absolute selbst, da es sich nun zum Theil in Gegensätze löst, in sofern auch seine Identität theilweise aufgeben, und Arten bildend, seinem Besondern gegenüber wieder schon Nächstes der Art in Gegensatz zu stellen vermögen; und in sofern tritt Weisheit dem Verständigen, Liebe dem Innigen, Heiligkeit dem Sittlichen, Licht dem Scheine entgegen, obgleich immer nur zunächst als das Allgemeine dem Besondern; welches Besondere dann wieder in Gegensätze zerfallend, oder auch selbst in seiner Beschränktheit abfallend, (da es, wie das Absolute, die Kraft hat, sich selbst zu erregen, aber auch Schranken des Besondern, die jenes nicht hat,) dies Verhältniſs erst wieder in ein anderes gegensätzliches umstellt; so ist Heiligkeit dem Bösen gegenüber anders sich gestaltend, als dem Guten u. s. w. Allein der höchste und völlige Gegensatz in Bezug auf die Entäuſserung des Absoluten ist der zwischen Gott und Welt. Hier erst beginnt jene Entfaltung des höchsten Wesens, nach welcher es die Völker als Herrn (Adonai), Elohim, Zebaoth, ϑεός (der sich Offenbarende, alles Durchdringende), Gott (der Gute), Bram (Schöpfer) u. s. w. bezeichnen und verehren, von hier aus tritt erst Geist dem Körper entgegen, hier giebt es erst Vater und Sohn, wie jede andere Kindschaft, hier beginnt das Wort, ausgehend von dem Gedanken und noch mit ihm geeinigt, hier fordert Gesetz den Gehorsam, den noch die Andacht giebt. Aber wer möchte alle die Gegensätze und ihre Vermittlung lösen, da ja das Höchste und Erhabenste, was wir davon besitzen, seit Menschen gedenken, selbst nicht als Ergebniſs der Forschung, sondern als höhere Offenbarung der Gottheit denenselben kund ward. Nur jener Schein des Pantheismus sey hier noch hinweggenommen, der früher von dieser Speculation viel-

leicht untrennbar schien. Schon durch den Gegensatz der hier gebildet wird, löst er sich auf, indem das Einzelne, Vereinzelte, mit dem Allgemeinen, Ueberschwenglichen, bestimmt im Gegensatz hervortritt, mit der Gottheit die Welt; und wenn man meinte, weil doch alles im Absoluten geeinigt, so müsse doch auch alles als Theil des Göttlichen erkannt werden, also Pantheismus hieraus folgen, so diene unsere eigene Art über unsere Gedanken zu urtheilen zum Beleg dagegen. Der Gedanke den unser Verstand bildet, er ist Erzeugniſs unseres Verstandes, es wohnt in ihm Verständiges, und er verschwindet auch am Ende wieder im Verstande; aber pflegen wir ihn deshalb als Theil des Verstandes gelten zu lassen, wenn wir ihn denken? keineswegs, wir halten ihn in seiner Abhängigkeit, ohne besondere Absicht, eben deswegen, weil er im Verstande als Gegensatz entsteht, als etwas Abgesondertes dem Allgemeinen gegenüber. So wird uns auch stets der Gegensatz bezwingen, wenn wir uns gedrungen fühlen, uns als Theile der Gottheit zu erkennen. Jedoch die vollendetsten Religionen der Erde führen freilich am Ende alles wieder zurück zur Gottheit; so hat das Christenthum eine Wiederbringung aller Dinge, und der Mensch wenigstens trägt das Bild der Gottheit an sich. Gesetzt auch, lieſse sich nun aber weiter sagen, daſs der menschliche Geist, was auch wirklich der Fall ist, nur erst in eigenthümlicher Erregung seines Innern, so wie dies bei dem Mystiker statt findet, oder durch leicht allzugezwungene Wendung der Speculation dahin gelangte, pantheistischen Ansichten Raum zu geben, so können sie dennoch auch aus dem bereits oben Entwickelten gefolgert werden; denn alles ist Theil des Absoluten, folglich des Jehovah, des höchsten Wesens im höchsten Sinne des Worts. Hierauf zur Antwort, die Welt ging einst so hervor aus dem Absoluten, aber

jetzt ist sie nicht darin, sondern sie bildet sogar den Gegensatz desselben, sofern könnt ihr nur sagen, daſs aus dieser Speculation folgt, sie war Theil des Absoluten, aber nicht als Welt, denn als solche steht sie abgesondert, vereinzelt da, wie euer Gedanke, wenn ihr ihn in eurem Verstande absondert; wird sie wieder zurückkehren ins Absolute, wird alles wieder eingehen ins Absolute, wird also einst wieder nur allein Jehovah seyn, — es ist wahr, die Sehnsucht der Speculation treibt wohl dorthin, aber — wir wissen es nicht, der Mensch ist von gestern her; — doch gesetzt es sey auch so, unmöglich kann daraus Pantheismus folgen, denn der Pantheist hält sich und alles was da ist, nicht für göttliches Theil in grauer Ferne der Vergangenheit oder Zukunft, sondern in der Gegenwart betrachtet er es so, darin erkennen wir das Irrige und Verwegne seiner Ansicht.

Es ist nicht zu läugnen, daſs die vorige Erörterung die Ansichten des Empedocles, so weit sie uns ausgesprochen sind, überschreitet, in wiefern sie nämlich aus einer umfassenden Lehre vom Gegensatz hervorgeht, jedoch ist sie übrigens seinem System gemäſs. Denn sein göttliches ἓν, wenn etwas werden soll, muſs auch alles Daseyende aus sich hervorgehen lassen, weil ja auch dem Empedocles nur aus dem Seyn etwas hervorgeht, und doch bei dem ἓν alles Seyn geeinigt ist; eben so da er Gott und Götter unterscheidet, von denen die letztern geworden, und nach Aeonen wieder vergehn, wie wir bald näher betrachten werden, während der erstere alles hervorbringt, so liegt auch hier, so nahe sich noch Göttliches berührt, doch in der schaffenden Kraft der Gottheit, in ihrer Unvergänglichkeit, und in der Schöpfung einer Welt, wenn gleich sie Göttliche trägt, bei deren Vergänglichkeit Gegensatzes genug entwickelt, obgleich nicht geradezu als solcher ausgesprochen, zwischen Gottheit und Welt. — Zu alle dem kömmt hinzu, daſs auch

die pythagoräische Schule die Lehre vom Gegensatz zur Erklärung der Weltbildung und ihrer Lösung anwandte, wie uns Aristoteles (metaph. I, 5, B.) noch eine ganze Kategorientafel solcher Gegensätze als Weltprincipien erhalten hat, so daſs wir auch von dieser Seite aus veranlaſst sind, die Ansicht vom Gegensatz dem System des Empedocles zu verknüpfen, um so mehr, weil auch die Einheit und Vielheit (πλῆθος) in besagter Tafel geradezu als solcher Gegensatz aufgestellt ist, ein Gegensatz, den wir bei Empedocles als Einheit und Mehrheit kennen. — Da es wünschenswerth erscheinen mag, auch eine Uebersicht aller der Gegensätze zu haben, welche in dem System des Empedocles hervortreten, so geben wir eine solche Tafel am Schlusse unserer Schrift als einen Anhang, wo sie zugleich durch manche dann erfolgte Erörterung ein völliges Verständniſs gewinnen wird.

Daſs nun aber alles wieder zurückkehrt in das ἕν, wie es davon ausging, und daſs dieses Wechselspiel der Einung und Sonderung von dem was ist, sich nach Empedocles Ansicht wiederhole, folgt aus der Stelle, wo er sagt (I, 73 ff.):

> — — — — »Denn es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
> »Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn.
> »Zwiefach Sterblichem so das Entstehn, so zwiefaches Ende.
> »Eins davon nämlich gebiert und vernichtet aller Zusammkunft,
> »Das jedoch in Trümmern vergeht, wenn sie wieder zerfallen;
> »Und von solcher Verwechslung nicht ruhn sie immer und ewig,
> »Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
> »Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

Soll übrigens eine solche Rücklösung der Dinge erfolgen, so ist sie natürlich nur auf die umgekehrte Art möglich, wie sie entstand, d. h. durch Aufhebung der Gegensätze; da ferner Gegensätze nur bei Gleichartigem sind, so muſs die Lösung derselben auch nur innerhalb der Gleichartigkeit erfolgen, und da im Ab-

soluten als solchem alles identisch ist, so muſs dann, weil Gleichartiges seinen Gegensatz bindet, solches auch mit anderem Gleichartigen, sey es dies schon so, oder durch die Bindung der Gegensätze geworden, sich wieder vereinen, und so allmälig dies Gesetz in der Vereinung immer höherer Gegensätze zu jener Alleinheit hinanführen, in der es am Ende seinen letzten Gegensatz eben so lösend eingeht, in das Ureine, das Absolute. Auch bei Empedocles tritt diese Ansicht der Vereinigung des Gleichartigen, obgleich ohne besonders ausgesprochene Rücksicht auf die Gegensätze, zur Rückkehr in die Ureinheit hervor; denn da es bei ihm von den Dingen heiſst (I, 69 ff.):

»Sondern sie sind ja dasselbe, doch untereinander gestürmet,
»Werden sie andermal andres beständig fort, immer sich ähnlich,«

so muſs, weil nun der Eifer unter ihnen stürmend diese scheinbare Verschiedenheit bewirkt, desto mehr ihre Identität hervortreten, je mehr dieser entweicht; und um so viel mehr tritt dann auch stets Liebe hinzu, die ja die Dinge allmälig völlig vereinigt in dem ἕν, wo sie ganz als dasselbige eingehen.

---

## II. Von den Wesen und der Welt als Schauplatz ihres Daseyns.

### 1) Von den Wesen und ihrem Stufengange.

Da wir jetzt auf einem Gebiete angelangt sind, welches durch die Geläufigkeit vielfacher mythischer, historischer und philosophischer Ansichten als ein bekannteres angesehen werden mag, so können wir uns hier dem Gange von Empedocles Art die Sache zu betrachten bei der Entwicklung seines Systems mehr

hingehen, und brauchen nur beiläufig eigenthümliche Ansichten desselben genauer zu prüfen oder zu entwikkeln, um ein hinreichendes Verständniſs derselben zu begründen, und dem System des Naturweisen eine genügende Würdigung zu bereiten. Aus den Fragmenten desselben geht aber zunächst in Beziehung auf die Wesen, als die in eigenthümlicher lebendiger Selbstständigkeit abgesondert daseyenden Dinge, die Eintheilung hervor in Göttliche und Sterbliche, welche aber ursprünglich dasselbe sind, wie wir schon aus vielen Stellen ersehen haben, nämlich insgesammt göttliche Wesen, oder wie Empedocles geradezu sagt, Götter (θεοί), wofür er auch wohl den Ausdruck Geister (δαίμονες) gebraucht. Die Götter bleiben als solche ohne besondere Abtheilungen, dagegen die Sterblichen, welche ihm insgesammt gefallene und bestrafte Göttliche sind, zerfallen nicht etwa blos in Menschen und höchstens dazu Thiere, sondern auch noch in die Pflanzen. Aber über ihnen allen steht die Gottheit (θεός) selbst, über körperliche und äuſserliche Bildung erhaben, schaffend, liebend, als höherer Verstand alles durchdringend. Jedoch schon die Göttlichen, in ihrem höheren Daseyn, können sündigen, sie stehen also unter ethischer Verpflichtung, und werden dafür gerichtet, bestraft; die Götter selbst, sie die Reinen richten über die unter ihnen fehlenden, und die Strafe, Ausstoſsung aus ihren höhern Kreisen des Daseyns in die niedrigen sterblichen Daseyns, steht fest, wie die Zeit der Strafe, nämlich drei Tausend der Horen, sie steht fest nach dem Gesetz ewiger Nothwendigkeit. In dieser Zeit der Verbannung, zu welcher Unthat und Blutschuld Veranlassung giebt, wie Empedocles es ausdrückt, ohne daſs es sonst die Fragmente genauer bezeichneten, was darunter besonders zu verstehen, irren die Sünder dahin durch die drei Stufen des organischen Daseyns unserer irdischen

Natur, aber nicht in einer einzigen aufsteigenden Linie, obwohl ihr Pfad von der niedrigsten Stufe der Organisation zu beginnen scheint. Als die niedrigste Stufe der Organisation unter den drei genannten muſs nun dem Empedocles die Pflanzenwelt gegolten haben, denn die Menschen als oberste Staffel der Sterblichen, (wie letzteres daraus folgt, daſs die Verbannten wieder von da aus, und zwar auch hier wieder aus den edlern Graden menschlichen Daseyns zu den höhern Kreisen der Gottheit zurückkehren), begehen nach den Katharmen nur Blutschuld gegen die Thiere, durch das Schlachten und Essen derselben, nie aber wird in sofern der Pflanzen erwähnt, auſser höchstens des Lorbeers und der Bohnen; letzterer wohl mit den Pythagoräern, weil sie in ihrer Naturentwicklung überhaupt der menschlichen Fruchtentwicklung sich nahe anschlieſsen sollten. Empedocles sagt wenigstens davon einstimmig mit den Pythagoräern in den Katharmen (in einer Stelle, die dem Pythagoras so gut, wie ihm von den Auslegern zugeschrieben wird):

»Es ist gleich, zu essen die Bohn' und Gebärender Fruchthaupt.«

Daſs aber diese Wanderung durch Menschen, Thiere und Pflanzen durchaus nicht in einer einzigen aufsteigenden Linie fortgehend gedacht werden kann, ergiebt sich daraus, daſs ja noch vielmehr bei den Sterblichen Blutschuld verübt wird, worüber Empedocles bejammernd sich ausspricht; wie dürfte man hier also voraussetzen, daſs sie dabei vorwärts schritten, nicht einmal ein Stehenbleiben auf ihrem Standpunct allein kann dabei füglich gedacht werden. Bei dieser Staffelfolge geht es aber auch durch die weibliche Natur hindurch, gegen die die männliche als die vollendetere der Form nach anerkannt wird. Daſs übrigens Empedocles die irdischen Wesen insgesammt unsterblich nennt, zeigt uns zugleich beiläufig, — denn

wir werden später Gelegenheit finden, den Gegenstand bestimmter aufzufassen, — die umfassende Ansicht, die er nothwendig dem Tode selbst beilegen mufste, wie umgekehrt dem Leben. Aufhören einer bestimmten Organisation durch Lösung des Geistes oder des Göttlichen, ist ihm also der Tod, und wenn umgekehrt selbst die Pflanze Organismus des Geistes wird, wie sehr mufste sie ihm so von Leben erfüllt seyn. Einzelne Stellen seiner Fragmente und Rückweisungen auf früher schon erwähnte mögen nun zu dem Gesagten den Beleg liefern.

Zunächst, dafs beim Empedocles der angegebene Unterschied und doch auch zugleich Identität statt findet zwischen Göttlichen oder Göttern und Sterblichen, ergiebt sich, wie auch schon aus den früher erwähnten Stellen, aus folgenden, wo Empedocles, nachdem er die Entstehung der Dinge durch Liebe und Eifer dargestellt hat, so fortfährt (I. 113. ff.):

»Denn aus diesen a) alles was war, und was ist, und was seyn wird,
»Bäume sind also entsprossen, und Männer oder auch Weiber,
Wild dazu wie das Geflügel und wassergenährete Fische,
»Götter b) so auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten.
»Denn sie sind ja dasselbe, doch unter einander gestürmet
»Werden es Wandelbare c): denn sie verändert Entwicklung.«

Offenbar ist hier der Ausdruck Wandelbare dem der Sterblichen gleich bedeutend, denn nicht als Götter sind sie ihm wandelbar, sondern wenn sie in die irdische Welt verbannt werden, indem sie dann erst durcheinander gestürmt werden durch den Eifer, während sie als Götter in seliger Liebe wohnen. Der Ausdruck Sterbliche d) dagegen wird von Empedocles als der gewöhnliche gebraucht, wie

---

a) nämlich aus Liebe und Eifer. — b) θεοί. — c) ἀλλοιωτά. — d) θνητά, allgemein im Neutrum pluralis von den Einzeldingen, und βροτοί zunächst in Beziehung auf den Menschen.

sich vielfach aus den Fragmenten ergiebt; so heiſst es, wie wir sahen (I, 77. ff.):

— — — — »Entstehung ist keinem von allen
»Sterblichen *e*).«

oder (wo er die Alltagsmeinung tadelt, nach der die Menschen denken, I, 92.)

»Aber bevor da geformt, wie gelöst, sind Sterbliche *f*) nichts mehr.«

Eben so sagt er (I, 176.)

»Und der Sterblichen Art Myriaden *g*) entströmen der Mischung.«

oder (I, 139.)

»Was nur in Sterblichkeit *h*) pflegte dahin getrieben zu werden.«

oder auch (I, 174.)

»Alsbald Sterbliches *i*) wurde, was früher unsterblich gewöhnet.«

und dergl. mehr.

Wie hier zuletzt Unsterbliches dem Sterblichen gegenüber steht, so braucht auch noch sonst Empedocles statt Götter den Ausdruck Unsterbliche, im Gegensatz der Sterblichen, wie er in den Katharmen von den geläuterten Geistern sagt, die wieder zur alten Seligkeit heimkehren), daſs sie dann seyn würden (Kath. 49. ff.)

»Gastgenossen mit andern Unsterblichen, *k*) und an der Tafel
»Ledig von menschlicher Sorg', ohne Tod, *l*) vom Zwange befreiet.

So fügt er auch den Ausdruck Unsterbliche als Beiwort dem der Götter bei, wenn anders die folgenden am Schluſse der goldnen Sprüche stehenden Verse von Empedocles sind, wie Jamblichus theolog. arithm.

---

*e*) ἁπάντων θνητῶν. — *f*) βροτοί. — *g*) ἔθνεα μυρία θνητῶν. — *h*) ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα. — *i*) θνητά. — *k*) ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι. — *l*) ἀπόκληροι.

nach Fabricius behauptet, (welcher Auctorität auch Sturz folgt), indem es heiſst (Kath. 44. ff.):

»Doch, wenn den Leib verlassend zum freien Aether du kamest,
»Wirst unsterblicher Gott du, seliger, nicht mehr ersterbend.« m)

Daſs ferner auch in die Pflanzen herab die gefallenen Geister verbannt werden, läſst sich zum Theil schon aus der ersten hier erwähnten Stelle schlieſsen, wo auch die Bäume genannt werden, und diese nebst den andern Wesen als eigentlich identische, aber in der Zeit als Wandelbare hervortreten. So ergiebt es sich auch aus einer andern Stelle des Empedocles, wo er von sich selbst sagt (III, 51. ff.):

»Denn ich war ehmals schon so Knabe, wie Mägdlein entsprossen,
»Staude so auch und Geflügel, untöniger Fisch in dem Meere.«

Eine Stelle, welche uns zugleich in Einzelheiten dergleichen Verhüllungen darstellt, die der wandernde Geist im Sterblichen hindurchgeht; dabei aber auch das von uns Bemerkte ausspricht, daſs auch die weibliche Natur als eine besondere Stufe dieser Wanderung gelte. Daſs nun dieser Stufengang zuletzt in der männlichen Natur schlieſse, und dem Empedocles in sofern dieselbe eine vollkommnere Organisation gewesen, könnte man vielleicht aus einer Stelle schlieſsen, die schon in der Einleitung angeführt ward, nach welcher Seher, Weihesänger, und Aerzte, so wie Fürsten des Kampfes, als die Gipfelpuncte der Menschheit genannt werden, wo es dann hieſs, (Kath. 48):

---

m) ἀθάνατος θεὸς, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός. Anderwärts werden selbst den θνητοῖς im Neutrum entgegengesetzt die ἄμβροτα, wenigstens in Beziehung auf die Ernährung; so heiſst es »was unsterblich sich nähret und irgend vom Glanze bethauet« — (ἄμβροτα δ' ὅσσ' ἔδεται, was Ambrosisch sich nährt.)

»Und von hier blühen sie wieder als Götter, an Range die Besten. a)

Eine Stelle, die doch nur das männliche Princip hervorhebt. — Ob übrigens die männliche Naturorganisation höher stehe, als die der Frauen, eine Behauptung, die auch Oken in seiner Naturphilosophie ausspricht, dem die weibliche Organisation nur eine unvollendete männliche ist, kann nur auf dem Wege gründlicher Naturbeobachtung genügend dargethan werden, und hat in sofern Gegner und Freunde gefunden. Wissenschaftlicher jedoch bleibt wohl immer die Ansicht, nach welcher der Mann und das Weib als sich gleichstehende Gegensätze in der Sphäre des Menschen betrachtet werden; wissenschaftlicher darum, weil sich darin die Lehre vom Gegensatz reiner ausspricht.

Wie Empedocles hier selbst die Wandlung seiner Natur erwähnte, so betrachtet er sie auch in einer andern Stelle als Strafe und Wanderung; und zwar geschieht dies am Schluſs der schon oben angeführten Stelle, welche ganz allgemein und geradezu die Ansicht ausspricht, und in den bezeichneten Modificationen darstellt, daſs dies Leben eine Strafe der Schuld sey, und die hier deshalb der Deutlichkeit wegen noch einmal zu erwähnen, indem es daselbst heiſst (I, 3. ff.):

»Der Nothwendigkeit Satzung, es ist der Göttlichen Urspruch,
»Habe theure Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
»Blutschuld, (und sie empfingen aeonenverlängertes Leben),
»Irret er um drei Tausend der Horen von Seligen ferne. —
»So bin auch ich gottferne anitzt ein Flüchtling und Wandrer.«

Und wie sehr beseufzt er das Loos der Sterblichen, wenn er anderswo ausruft (I, 146. ff.):

---

a) θεοὶ τιμῇσι φέριστοι.

»Traun da, armes Geschlecht der Sterblichen, überunglücklich,
»Was für Streit und Geseufz, aus welchem ihr wurdet geboren;«

Und an einem andern Orte klagt er von ihnen (I, 9):

»Fort aus welcherlei Würde, und welcher Seligkeit Gröfse.«

Eine Stelle, die uns zugleich die hohe heitere Stellung darthut, in welcher er die Göttlichen betrachtet.

Es bleibt gegenwärtig noch übrig, aus den Fragmenten den Beweis vollständig zu führen, dafs die oben geäufserte erhabne Ansicht von der Gottheit auch die des Empedocles seyn müsse, welchen Beweis wir absichtlich aufser der Reihe des Vorigen führen und zuletzt stellen, weil er durch die frühern Vorausschickungen an Klarheit gewinnt. Zur Beweisführung mag uns folgende Stelle dienen, welche vergleichungsweise Gott als Urquell der Dinge ausspricht (I, 93.):

»Aber wie wenn ausmalend ein Weihgetäfel beleben
»Meister, die in der Kunst durch Einsicht wohl unterwiesen:
»Solche, nachdem sie genommen vielfarbige Säfte zu Handen,
»Passend gemischet so dann bald mehr dies, anderes minder,
»Bringen Gebilde hervor aus ihnen, die alle vergleichbar;
»Baumschlag schaffen sie da, und Männer oder auch Weiber,
»Wild dazu, wie das Geflügel und wassergenährete Fische,
»Götter dann auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten.
»Also nicht täusche den Sinn dir, dafs woher anders noch wäre
»Sterblichem, welches ja klärlich unmefsbar geworden, ein Urquell,
»Sondern genau dies wisse von Gott, du hörtest die Kunde.«

Betrachten wir die angeführte Stelle genauer, so spricht sie zunächst aus, wie aus den letzten Versen geradezu hervor geht, es sey Gott der Urquell des Sterblichen, es sey das Sterbliche von Gott, er sey also der Schöpfer desselben. Was wir unter dem Sterblichen zu verstehen haben, ist aus dem früher Gesagten klar, indefs dürfen wir diesen Ausdruck selbst, einer andern Stelle des Empedocles zufolge,

auf die ganze irdische Welt ausdehnen, indem Empedocles sagt (I, 37. ff.):

»Denn zwar ist gleichmäſsig ein jedes selbeigenen Theilen,
»Er der Wecker, a) das Land so, wie Himmel, oder das Weltmeer,
»Was nur in Sterblichkeit pflegte dahin getrieben zu werden;
»Doch etc«;

wo offenbar Sonne, Himmel und Erde unter dem sich in Serblichkeit dahin Treibenden inbegriffen erscheint. Ferner wird in jener Stelle nur von Gott als Urquell des Sterblichen, nicht von Göttern geredet, als welche jenes hervorgebracht hätten. Der Unterschied zwischen Gott und Göttern tritt noch schärfer hervor aus der Vergleichung selbst, denn da hier ein einsichtsvoller Maler offenbar der Gottheit entspricht, derselbe aber auſser den sterblichen Wesen dieser Welt auch Götter bildet, Aeonen durchlebend, an Range die Besten, so folgt durchaus, da wir es mit einer philosophischen Vergleichung zu thun haben, daſs auch Empedocles die Götter von Gott hervorbringen läſst, und wir haben um so mehr dieselben Göttlichen darunter zu denken, die er sonst so bezeichnet, denn er läſst sie, wie eben anderwärts, Aeonen durchleben, an Range die Besten. Dadurch aber, daſs er hier die Götter mit erwähnt, folgt, daſs obgleich er aus dem Gleichniſs zunächst Gott als Schöpfer des Sterblichen darthun will, er ihn doch darin zugleich auch als Schöpfer des Unsterblichen darstellt, welches sich in den Göttern erweist, nämlich im Gegensatz der irdischen Wandelbarkeit, der sie nur als solche rein sich haltend nicht erliegen, obgleich sie selbst auch nach Aeonen wieder vergehen, wo nur, wie wir früher schon gezeigt, die Gottheit selbst als das ἕν übrig bleibt. Weiter ergiebt sich, daſs wie in

---

a) ἠλέκτωρ d. i. die Sonne, wie auch Klopstock jenen Ausdruck in seinen Oden braucht.

der Vergleichung nur von Meistern die Rede ist, die in der Kunst durch Einsicht wohl unterwiesen sind, die ihren Stoff passend mischen, eben so dies auch auf den Schöpfer als vollendeten einsichtsvollen Meister in seiner Thätigkeit hindeute, dem in sofern die Weisheit zukömmt. Daſs ferner dieser Schöpfer kein Demiurgos sey, der aus der ὕλη oder dem Chaos die Welt gestalte, wie manche Ausleger des Empedocles, unter andern auch Sturz, seinen Begriff des Schöpfers aufgefaſst haben, läſst sich zwar nicht aus dieser Stelle erweisen, ergiebt sich aber, wie bereits früher erörtert, aus der Ansicht des göttlichen ἕν, woraus alles hervorgeht, ohne aus einem Nichts oder aus einem anderweitigen Etwas seinen Ursprung zu erhalten; es muſs dies aber bei unserer Stelle um so mehr bemerkt werden, weil sonst die zu weit ausgedehnte Vergleichung wirklich nur zu einem Demiurgos hinleiten könnte, indem hier von Stoffen, nämlich vielfarbigen Säften die Rede ist, aus welchen die Maler ihre Gebilde hervorbringen; des Grundes nicht ein Mal zu gedenken, worauf sie ihre Gebilde zu gestalten pflegen. Daſs nun die Gottheit als höchste Intelligenz von Empedocles erkannt ward, und daſs auf diese Art auch ihr Walten durch die Welt hin aufzufassen sey, daſs von ihr alles körperlich Organisirte der Auſsenwelt hinweggedacht werden müsse, ergiebt sich weiter aus der Stelle der Fragmente, welche, von Gott handelnd, so lautet (III. 34. ff.):

»Denn nicht Glieder da sind, versehen mit menschlichem Haupte,
»Noch auch etwa dem Rücken entspringen Doppelgezweige,
»Füsse nicht, eilende Knie', noch Verschämtes haarumhüllet;
»Sondern hehrer Verstand und unnennbarer a) war nur alleine,
»Mit den schnellen Gedanken durchdringend das Ganze der Welten.« b)

a) φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος. — b) φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.

Gedanken, welche gerade dadurch noch energischer werden, dafs bei den Alten das Wollen und Denken vielfach in Eins gefafst wird; was um so mehr bei Empedocles und seinem Streben nach Identität vorauszusetzen ist. Dafs so erhabenen Aeufserungen von der Gottheit zu Folge, wie Empedocles hier aufstellt, sie auch durchaus nicht sinnlich, also übersinnlich zu fassen sey, ergiebt sich auch aus einer andern Aeufserung des Empedocles, wo er von dem Göttlichen überhaupt sagt (III, 31. ff.):

»Nicht annahbar es ist, noch auch den Augen erreichlich
»Unseren, oder mit Händen zu fahn; welch' immer am Meisten
»Von den Erkenntnifsbahnen gelangt zum Verstande der Menschen.«

Wie sehr aber auch Liebe Eigenschaft der Gottheit sey, ist schon früher gezeigt worden, weil gerade nur durch Liebe, wie Empedocles sagt, Alles in Einheit zusammen kommt, und doch das ἕν in seiner völligen Einheit gedacht, wie dem Simplicius zu Folge früher gezeigt ward, die Gottheit selbst ist; da aber nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, welches als absolut nur in Gott zu denken, die Götter ihren Spruch fällen über die Schuldigen, so folgt daraus, dafs auch die göttliche Leitung der Wesen eine sittliche sey, und wir dürfen daher auch den Ausdruck hehr oder heilig (ἱερός) wie es im Text heifst, welcher dem göttlichen Verstand beigegeben ward, in diesem Sinne auffassen. Aus dieser Heiligkeit der Gottheit, geht dann wieder eben jene Feststellung der Bestrafung als Folge göttlicher Gerechtigkeit hervor, die aber auch in dieser Welt gilt; wie dies Empedocles durch den Stufengang der Läuterungen, die er hienieden als nothwendig und bestimmt anerkennt, geradezu ausspricht, zugleich mit Abscheu vor Unthat und Blutschuld auf dieser Welt warnend, namentlich in Beziehung auf die Tödtung der Thiere

und

und des Fleischessens; so sagt er von sich selbst (Kath. 15. ff.):

»Wehe, dafs nicht vorlängst mich getilgt unerbarmender Tag hat,
»Eh mit den Lippen ich sann auf unselige Werke der Fleischkost.«

Dafs er aber die Tödtung des Lebendigen als allgemein verwerflich, im Sinne des Rechts, welchem die Lebendigen unterworfen sind, betrachte, und dafs er auch bis hierhin die Satzung der Nothwendigkeit als gerecht anerkannt habe, ergiebt sich daraus, dafs er er in Beziehung auf die Tödtung des Lebendigen in den Karthармen sagt (V. 17. ff.):

»Doch es ist nicht rechtmäfsig den einen da, anderen unrecht,
»Sondern allen Gesetz ist dies, durch den Aether, der weithin
»herrschet, beständig verbreitet es war, und die endlose Heitre.«

Immer bleibt hier jedoch in dem System des Empedocles eine Inconsequenz, und sogar ethischer Art, denn nirgends wird das Zerstören des pflanzlichen Lebens und das Geniefsen der Pflanzen und ihrer Früchte (den Lorbeer und die Bohnen, wie gesagt, ausgenommen), von ihm als Unthat betrachtet, und doch wohnen ja auch nach seiner Ansicht in den Pflanzen gefallene Geister, denen in sofern Gewalt angethan wird; und wollten wir, dafs dieses gestattet sey, in seinem Sinne als schon dem höchsten Gesetz der Nothwendigkeit gemäfs, also als absolut göttlich dekretirt, auslegen, so würden wir auch hier mildestens geurtheilt, wenigstens auf einen Schein von Ungerechtigkeit stofsen, der der Gottheit beiwohnte. Allerdings trat ihm freilich hierbei eine Nothwendigkeitsschwere dieser Welt entgegen, die ihm unüberwindlich war, denn wovon sollte man den Hunger stillen und das eigne Daseyn fristen, wenn sich sogar der Pflanzen zu enthalten wäre; doch dann bedürften System und Erfahrung, wie es auch sey, irgend einer bestimmten Ausgleichung, die uns entgeht, und

welche das System der Pythagoräer nicht bedarf, wenn ihre Seelenwanderung nur bis in das Thier hinabstieg, wie Ritter in seiner Geschichte der pythagoräischen Philosophie (p. 216) nicht ohne Grund geltend zu machen sucht. Es sey mir vergönnt, hier noch einige Ansichten darüber beiläufig anzuknüpfen.

Die Ansicht von den Incarnationen und Einpflanzungen ist bekanntlich selbst Ansicht des südlichen Orients, aber ob sie sich auf Anschauungen gründet, oder auf Speculation, dies ist nirgends dargethan, so wie überhaupt nicht einmal so viel historisch gewiſs, ob die pythagoräische Incarnation, wie es gewöhnlich geschieht, aus Aegypten herzuleiten sey, so wie dieses ja auch eine Seelenwanderung glaubte. Gründet sich nun aber die Lehre von der Seelenwanderung auf Speculation, so kann sie nur als Hypothese erfaſst werden, da der völlig evidente Beweis dafür durchaus fehlt; gründet sie sich auf Anschauung, so bleibt sie in sofern individuelle Ueberzeugung, und kann dann nur Sache des Glaubens werden und des Geschmacks. Fassen wir die Ansicht zunächst als Speculation, daher als Hypothese, so hat die Ansicht einer einzigen aufsteigenden Linie der Entwicklung einer Seele oder überhaupt eines Wesens von einer unvollkommenen Organisation zu immer vollkommnerer, durch Pflanze, Thier, Menschen, hinan zu Unsterblichen, jetzt abgesehn noch von aller strafenden Läuterung, durch seine systemat. Einheit und Einfachheit allerdings viel ansprechendes, und kann auch zu ausgezeichneten zusammenhängenden Beobachtungen über die Natur und ihre Erzeugnisse Veranlassung geben, aber nothwendig wird sie darum noch nicht, im Gegentheil wenn wir die göttlichen Hervorbringungen nach dem Gesetz der Freiheit betrachten, (jetzt noch abgesehn von

aller ethischen Zurechnung dabei,) so würde dieselbe, obgleich sie in ihren Aeufserungen immer auch nach dem Gesetz der Stetigkeit und nicht sprungweise verfahrend gedacht werden mufs, demungeachtet ihrer Natur nach sich reichhaltiger und umfassender offenbaren, wenn sie das Daseyn auf mannigfaltige Stufen der Entwicklung, sich ähnlicher oder unähnlicher organisirt, in Einzelwesen ursprünglich hinstellte, und auch Niederes zum Höheren steigernd dasselbe bald unmittebarer hinanführte, bald mittelbarer, indem ja doch auch im Fall der weniger mittelbaren Entwicklung das Gesetz der Stetigkeit, dem am Ende alle Entwicklung unterliegend gedacht werden mufs, selbst bei solcher Entwicklung noch statt fände, nur mehr nach Innen erfafst; denn es würde ein solches Wesen auf seiner Stufe mannigfaltige Entwicklungen innerlich erreichen können, die es dann bei seiner Verwandlung schnell zu höheren Aeufserungen seines Wesens hinanführten, als die nächst liegenden Stufen darböten. Fassen wir aber in dem Begriff der Freiheit noch besonders die ethische Seite auf, so würden wir für den Entwicklungsgang von Wesen, die selbst sittlich handeln können, im Fall ihrer Uebertretung eher an die Möglichkeit eines Hinabgestofsenwerdens in Desorganisationen denken dürfen, wie ja das Böse schon den menschlichen Organismus desorganisirt, als dafs wir ein einfaches Aufsteigen der Entwicklungen annähmen; es bliebe sonach jene einfach aufsteigende Linie nur ein Naturschema, ein Canon, an welchem wir die Grundform der Entwicklungen ermessen könnten, keineswegs aber wäre damit die Fülle der organischen Ordnungen selbst genügend ausgesprochen. Betrachten wir nun weiter dem gemäfs die Ansicht des Empedocles und der Pythagoräer von der Stufenfolge der Einzelwesen, als wonach der nächste Kreis der Schöpfungen der

Gottheit göttliche Wesen sind, die dann aber, wenn sie sündigen, tief hinab gestoſsen werden in die irdische Welt, wo sie wieder von den untersten Organismen aus zu immer höhern emporsteigen, so hat diese Ansicht mit der vorigen zwar auch den Stufengang durch die irdische Welt zur überirdischen hinangemein, aber sie ist nicht Folge ursprünglich mehr elementaren Daseyns, sondern Folge eines tiefen Falls, der dann erst genügend dargethan werden müſste. Nun ist es nicht zu verkennen, die Sagen der alten Völker reden vielfach von einem Fall, sowohl von einem Fall der Geister, als von einem Fall der Menschen, aber in der Bestrafung desselben und in der Lösung desselben weichen sie sehr von einander ab, hier mythischer werdend als in den Vordersätzen der Sage; eben so ist der Hang zur Sünde, der in der menschlichen Natur so überwältigend hervortritt, vielfach als ein Miſsverhältniſs derselben betrachtet, und auch auſserhalb des biblischen Wortes als Folge sittlicher Entartung der Menschheit anerkannt worden, aber als ein Zustand der Verbannung, und noch mehr als ein Zustand der Verbannung, der durch die ganzen irdischen Naturorganisationen hindurch geht, — dies mit einiger Wahrscheinlichkeit lediglich von Seiten der Speculation anzunehmen, ist durchaus kein Grund vorhanden. Nur die oben aufgestellte Ansicht auch von ihrer ethischen Seite und in ihrer Allgemeinheit gefaſst, ist es, zu der Gründe der Speculation veranlassen können, wie das Gesetz der Einheit, Einfachheit und Stetigkeit, nach welchem der Verstand analytisch speculirt, verbunden mit dem Gesetz ethischer Nothwendigkeit, zu dem er durch das Ethos des Geistes selbst getrieben wird, und welches er so wieder auch in der Natur aufsucht und beachtet. Höchstens könnte noch auſserdem derjenige Theil der Seelenwanderung gefallener geistiger

Wesen, welcher als ein ins Fleisch Geborenseyn erscheint, vielleicht zu Vermuthungen ähnlicher Art wie Empedocles Ansichten eine augenblickliche Veranlassung geben. Wir sehen nämlich Thiere von so scheuſslicher Hinterlist, Grausamkeit und Wildheit des Daseyns, daſs man davor wie vor dämonischen Kräften zurückschaudernd, wohl fragen möchte, ist so verderblicher Trieb ein ursprüngliches Naturgesetz der Entwicklung, dem diese Wesen folgen, oder ist es gesunkene Art? — Eben so ist es nicht zu verkennen, daſs mancher Mensch trotz einer guten sittlich tüchtigen Erziehung, die er genoſs, trotz mannigfaltiger wohlthätig wirkender Einflüsse, die ihn bewegten, selbst trotz eines längern friedlich geführten Lebens, plötzlich in wilde Bosheit ausbricht; ja sogar manches Kind schon einen schauerlichen Hang zu sittlicher Entartung kund giebt, eben so, wie die menschliche Natur in mancherlei krankhaften Zuständen zu einer gleichen düstern Neigung, zur Verkehrtheit und eigentlichen Bosheit des Herzens im Einzelnen überzutreten vermag. Woher möchten wir dann fragen, so viel Verderbtheit im Menschen, die vielleicht so lange unbemerkt schlummerte; kann eine Entartung der menschlichen Natur als solche durch Zeugung fortgepflanzt, sich so früh, oder in so plötzlichem Uebergang mit aller Energie dämonischer Ueberlegenheit kund geben, wie wir sie hier erblicken? — Die Frage ist leicht gethan; aber gesetzt auch, man wollte daraus für alle menschliche Organisation ein zur Strafe ins Fleischgeborenseyn geistiger Wesen schlieſsen, würde man dann nicht weit mehr zu schlieſsen sich erdreisten, als aus jenen Vordersätzen sich ergiebt; denn ist das Merkmal des Einzelnen als solches auch Merkmal seiner Gattung? Dabei lassen sich dergleichen Erscheinungen aus einem Kampfe gewaltiger widerstrebender oder entfesselter Triebe und Kräfte, unter deren Einfluſs dergleichen

Organisationen entstanden, oder davon ergriffen wurden, vielleicht nicht minder erklären, obgleich hier nur zunächst die Naturseite der Erklärung hervortritt, und die ethische Seite derselben erst anderweitig begründet werden müſste. — Was jedoch die Speculation auf ihre Weise zu lösen versucht hat, ist nicht minder von der Anschauung versucht worden. Aus dem Kreise meiner frühern Erfahrungen theile ich hier zwei dergleichen Ansichten mit, die eine als Ansicht eines quietistischen Sehers, die andere als Berichtigung derselben von Seiten einer Seherin. Jener behauptete, es sey ihm gezeigt worden, daſs nach dem groſsen Fall der Geister, von dem die Mystiker viel zu reden wissen, dieselben zu ihrer Erlösung mit reinen menschlichen Leibern ins Fleisch geboren worden seyen, und noch immer ins Fleisch geboren würden, aber da sie die Unreinen den reinen Leib entweiht und verunreinigt hätten durch menschlichen Fall, so sey darauf die höhere christliche Erlösung ihnen geboten worden. Eine Anschauung, nach welcher das ins Fleisch geboren werden jedoch nur von der Organisation im menschlichen Leibe aufgefaſst erscheint. Die Seherin ferner, welche über jene Anschauung befragt worden, fand solche im einzelnen treffend, erkannte auch durchaus keine Seelenwanderung Gefallener in Pflanze und Thier an, und meinte selbst überhaupt, daſs zwar Geister ins Fleisch geboren würden, aber daſs dergleichen Geister nicht gerade gefallene zu seyn brauchten, indem auch menschliche Geister ursprünglich entständen, wie Geister überhaupt. Man könnte es ungeachtet meiner obigen Bemerkung dennoch seltsam finden, daſs ich diese Anschauungen beifüge, indeſs fasse man nur mit mir den Schluſs zusammen, um den Zusätzen ihre strengere philosophische Stellung zu geben; nämlich selbst wenn die Ansicht des Empedocles von der Seelen-

wanderung auf Anschauung beruhte, sey es von ihm, sey es vom Pythagoras, sey es aus Aegypten, sey es aus dem Orient ausgehend, so finden wir auch hier wieder dagegen Anschauungen, welche nicht ganz mit einander übereinstimmen, wie auch sonst die Lehre von der Seelenwanderung verschieden gefaſst worden ist, so daſs man nur von dem Standpunct der Anschauung aus urtheilen wollend, auch hier in dem Widerstreit der Ansichten Grundes genug finden muſs, sich nicht unbedingt einer solchen hinzugeben. Möglich übrigens, daſs jene Ansicht, die Empedocles von der Seelenwanderung aufstellt, von wem sie auch ausgehe, ursprünglich durch Anschauung veranlaſst, und dann naturphilosophisch erweitert und gemodelt ward.

## 2) Von der Erkenntniſs, welche den Wesen beiwohnt.

Es ist schon früher bemerkt, daſs nach Empedocles Ansicht alles Gedanken hat, so wie auch, daſs dem Empedocles das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt wird; Sätze, welche uns bei der Entwicklung seiner Ansicht von den Einzel-Wesen Veranlassung geben, sie mit Rücksicht auf selbige weiter zu beleuchten, und ihre nähere Bestimmung in dieser Hinsicht hier beizufügen. Daſs nun zunächst, was den ersten Satz anlangt, alle Einzel-Wesen Gedanken haben, wie nothwendig aus der Allgemeinheit jener Behauptung hervorgeht, kann uns in Empedocles Sinne schon darum nicht befremdend erscheinen, da wir ja die Fähigkeit zu denken als eine geistige Fähigkeit nothwendig auch den Geistern überhaupt beilegen müssen, und nach Empedocles waren ja Mensch, Thier und Pflanze nur gefallene, ins Fleisch und Kraut verbannte Geister, welche ja in sofern die

Gabe des Denkens noch in sich tragen müssen. Doch ist freilich die Ansicht des Empedocles über den Besitz der Denkfähigkeit noch allgemeiner, und bedarf in sofern noch eine tiefere Begründung, die wir aber nur erst dann passend genug zu geben vermögen, wenn wir von den übrigen Dingen nach seiner Ansicht gehandelt haben, weshalb uns indeſs der hier angegebene Grund genügen mag. Wenn wir nun die Einzelwesen mit Empedocles als denkend betrachten wollen, so muſs schon die äuſserlichste Beobachtung der Natur uns zu der Bemerkung veranlassen, daſs dann ein solches Vermögen den Wesen selbst nur gradweise beigelegt werden dürfe, denn wie viel kräftiger und tiefer ist nur allein unter Menschen das Leben des Weisen rege, gegen das des blödsinnigen Thoren, welche Stufen der Entfaltung des Denkens liegen wieder in der eigenen Entwicklung des Denkvermögens in jedem einzelnen Menschen selbst, und dieser Stufengang des Unterschiedes wird noch gröſser, wenn wir in den Sinneswahrnehmungen nur eine angewandtere Richtung des Denkvermögens erkennen; eine Ansicht, die doch durchaus dem Alterthum eigen war, indem, wie Aristoteles (de anima III, c. 3. im Anfange) ausdrücklich bemerkt, die Alten das Denken und sinnliche Wahrnehmen als identisch setzten, (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι φασιν); indem er hinzufügt, daſs dies auch Empedocles thue. — Auf dergleichen Unterschiede des Denkens muſste auch nothwendig bei dem in die Augen Fallenden derselben Empedocles Rücksicht nehmen, und es geschieht dies in seinen Fragmenten wenigstens in Beziehung auf die Menschen. Denn wenn er die Gottheit das All mit schnellen Gedanken durchdringen läſst, so ist ihm dagegen die menschliche Einsicht nur Kurzsichtigkeit, welche erst durch Forschen erweitert werden kann, dazu abgestumpft durch das

Ungemach, welches sie vielfach erleiden, und einseitig. III, 4 ff.):

»Denn in die Glieder ist kurzsichtige Fassung gegossen,
»Viel auch des Unheils kam, wodurch gestumpfet die Sorgfalt.
»Wenn sie dann winziges Theil unlieblichen Seyns erblicket
»Schnellen Geschicks, so entschweben sie aufgehoben dem Rauch gleich,
»Nur bewufst eines solchen, worauf da jeder getroffen,
»Allwärts umgescheucht; doch das Ganze zu finden ersehnt er
»Fruchtlos, solches unsichtbar ist Menschen, und nicht zu erhören,
»Noch dem Gemüthe vernehmlich. Du nur der hieher getrieben
»Forsche, denn nicht vermag ja, ein Mehreres, sterbliche Einsicht.«

Eben so scheint auch was er in zwei andern Fragmenten sagt, die Beschränktheit und Unvollkommenheit menschlichen Denkens anzudeuten; so (III, 1), wo es heifst:

»Demnach was gegenwärtig sich Menschen ja mehret die Einsicht;«

und anderswo (III, 2. ff.):

»Wie viel andrem sie zugekehrt, so viel ihnen immer
»Anderes auch zu denken bevorsteht;«—

worinne sie also auch die ursprüngliche Gleichartigkeit der Dinge zu verkennen scheinen. — Die beiden hier angeführten Stellen benutzt übrigens Aristoteles (l. l.) um daraus darzuthun, dafs auch dem Empedocles das Denken und sinnliche Wahrnehmen identisch sey.

Dagegen vermag sich auch dem Empedocles der Mensch muthig zur Weisheit emporzuschwingen, indem er Begriffe gestaltet, durch welche ein jeder die Beschaffenheit der Dinge deutlich erfasse, und er sagt in sofern (III, 23. ff.):

»Muth denn, und du wirst einst auf den Höhen thronen der Weisheit;
»Denn ein jeder doch schaut im Begriff wie jegliches klar ist,
»Nicht Anschauen besitzend glaubwürdiger als da Gehörtes,
»Oder Gehör tonrege, das über der Zunge Eröffnung,
»Noch des anderen sonst, worin ein Pfad dem Verständnifs;
»Hemme der Glieder Vertraun, bedenke wo jegliches klar ist.

Aber die Erkenntniſs vermag auch zu wachsen durch göttliche Mittheilung; so beginnt das Fragment, dessen letzte Verse wir eben erwähnten, mit den Worten:

»Doch ihr Götter den Wahn des Geredes solcher *) abwendet,
»Und aus heiligem Mund ausgieſst eine lautere Quelle.« —

Eben so sind ihm ja auch unter den Menschen Seher, welche er, wie wir früher schon bemerkt, mit an die Spitze vollendeter Menschheit setzte, von wo aus sie wieder als Göttliche erblühn, und als Sehern muſs ihnen daher die Erkenntniſs aufgegangen seyn in das Gesicht, welches wohl zu unterscheiden ist von dem, was er früher Schauen im Begriff nannte, welches doch nicht füglich ein anderes, als das logische, begriffliche Auffassen seyn kann, weil er ja dies daselbst einem jeden beilegt. Freilich legt er aber auch dies nothwendig dem Weisen in einem umfassenderen Sinne bei, denn sonst würde er es in derselben Stelle, wo er zum Streben nach der Weisheit ermuthigt, nicht zugleich als Grund der Erreichbarkeit dieses Strebens hervorheben.

Finden nun verschiedene Stufen der Erkenntniſs bei den Menschen statt, und wird diese allmälig mehr oder minder unter ihnen, nach den Graden eines vollendetern oder unvollendetern Zustandes, wie vielmehr wird dies dann durch die Thierwelt hindurch bis zur Pflanze hinab gelten müssen, deren Denkfähigkeit vielleicht dem Empedocles, (denn wir können hier blos vermuthen, wo die Fragmente darüber schweigen,) sich nur in ein empfindendes Wahrnehmen verlor, eine Fähigkeit, welche nach mannigfachen Beobachtungen selbst unsere Naturkundigen der Pflanzen - Organisation beizulegen kein Bedenken tragen, wenigstens in Beziehung auf den Reiz des

*) Kurzsichtigen.

Lichts, der Wärme und Kälte, wie den Trieb, das eigene Geschlecht fortzupflanzen; und auch schon Anaxagoras hatte dem Aristoteles (de plantis I, 1) zufolge, wie der spätere Empedocles, behauptet, daſs die Pflanzen von Begehrungen erregt würden, sinnlich wahrnähmen, (αἰσθάνεσθαι), Schmerz und Freude empfänden, Geist (νοῦς) und Verständniſs (γνῶσις) besäſsen *). — Was nun weiter diesen Stufengang des Denkens bei den Einzelwesen betrifft, so mögen wir vielleicht nicht mit Unrecht die schon früher besprochene Stelle der Fragmente auch hierher rechnen, wo es heiſst — „doch nach des Zufalls Rath hat Alles Gedanken," — was wir darum nur auf das All der Vereinzelungen des Daseyns hinnieden beziehen mochten, weil für die höhere eine Welt sich bei Empedocles durchaus kein Grund darbietet, den Zufall einzumischen, dagegen er von dem Entstehen der Dinge dieser Welt, so wie auch von der Lage der einzelnen Elemente sagt, sie sey gerade so eben geworden, „wie Alles zusammengetroffen," συνέκυρσεν), was auch schon Aristoteles als eine Zufälligkeit ansah, es (phys. 2, 4) durch — ὅπως ἂν τύχῃ — erklärend. — Es kann aber diese Stelle unmöglich

*) Der würdige Sprengel (von dem Bau und der Natur der Gewächse. Halle, 1812. p. 4) geht hier zu weit, wenn er als äuſsern Grund des Empedocles für diese Ansicht nach Plutarch (de placit. philos. 5, 26) das Schwanken der Aeste, ihre Spannung, ihr Nachgeben, wenn sie gebogen, und ihre Wiederkehr zur vorigen Gestalt, wenn diese verändert worden, anführt. Denn nachdem Plutarch diese Ansicht, als dem Empedocles und Plato zugleich gehörig angegeben, setzt er hinzu, daſs sie offenbar (φανερόν) von der Beobachtung des Wankens derselben etc. herrühre; worin vielmehr mir eine bloſse Erklärung von Plutarch selbst, als sey jener Grund dem Empedocles und Plato gemäſs, zu liegen scheint; dazu kömmt, daſs nicht einmal der Name Empedocles hierbei so ganz feststeht; denn Galen (hist. philos. c. 38) der dasselbige anführt, sagt es, wie schon Sturz bemerkt, von Thales und Plato.

den allgemeinen Antheil an dem Denken selbst hier bei dem Daseyenden als Zufälligkeit aussprechen wollen, da ja alles an sich dem Empedocles dasselbe ist, und doch diese Identität aus dem Absoluten, dem göttlichen ἓν abgeleitet werden muſste, als dessen höchstes Gesetz des Seyns wir die Nothwendigkeit ansehen muſsten, und da ja ferner das Göttliche selbst als hehrer Verstand von Empedocles ausdrücklich bestimmt wird. — Aber wenn wir nun auch aus den Worten des Empedocles einen verschiedenen Stufengang der Denkfähigkeit durch die einzelnen Wesen hindurch vollständig und ausdrücklich nachweisen könnten, so würden wir dabei immer auch andernseits eben um jener Identität willen, unter welcher an sich diese Einzelwesen stehen, zu völliger Ergänzung von Empedocles Ansichten, auch einer allgemeinen Ausgleichung der Denkfähigkeit der Einzelwesen nicht vergessen dürfen, und ohne daſs wir hierüber etwas Bestimmtes in den Fragmenten ausgesprochen finden, müssen wir doch eben, weil die Einzelwesen an sich göttlicher Art, und also an sich die geschaffenen Wesen als Geister gleich sind, die Ansicht als empedocleische Folge feststellen, daſs alle die verschiedenen Stufen, unter welchen die Denkkraft sich zeigt, nur äuſserlich seyen, von den Beschränkungen herrührend, welche das in das Fleisch und Kraut geboren werden den gefallenen Geistern auferlegt, daſs aber an sich diese Wesen insgesammt gleiche Tiefe und Fülle der Denkkraft haben müssen, nämlich die Tiefe und Fülle des Denkens, welche den Göttern geziemt, und zu denen die Einsicht des sterblichen Sehers und Weisen nur ein Näherungs- oder vielmehr Uebergangsverhältniſs darbietet. Auch ein scharfsinniger Psycholog neuerer Zeit, der geniale Carus ging in seiner Seelenlehre von der Voraussetzung aus, als einem Bedürfniſs, einem Postulat

der Humanität, die Menschen in ihren geistigen Fähigkeiten an sich als gleich zu betrachten, eine Ansicht, die, obgleich er von Menschen nur menschlich, und nicht wie Empedocles Göttliches redet, doch der hier als empedocleische Folgerung gegebenen, obgleich in engerem Kreise, d. h. in dem der Menschen als solcher, nahe genug tritt; und in der That läſst sich für diese Ansicht des neueren Denkers wenigstens ein schöner psychologischer Wahrscheinlichkeits-Beweiſs aus den Zuständen des magnetischen Sehens herleiten, welchem zufolge selbst äuſserlich ungebildete und unmündige Menschen in einen Zustand geistiger Entwicklung zu treten vermögen, der durch überraschende Feinheit des Gefühls, Reichthum poëtischer Anschauung, treffende Einsicht in das Getriebe des Geistes wie der Natur, dabei selbst in edlerem gewählten Ausdruck und Ton vorgetragen, eine Mündigkeit und Ueberlegenheit des in seinen Tiefen angeregtern Geistes zeigt, die man gewiſs nie in ihnen geahnet hätte, und die so die natürlichen Regungen der Geistigkeit wieder mit denen der Kunstbildung ausgleicht, zugleich darthuend, daſs wenigstens der menschliche Geist in sich in höherer Fähigkeit dastehe, als das äuſsere ihn befangende Leben uns darstellt; eine Erfahrung, die leicht sogar ebenfalls zu der Ansicht hinleiten konnte, daſs ein solcher Geist schon früher gewesen und diese Stufen der Bildung shon früher erreicht habe, gerade wie Socrates aus dem geometrischen Beweise, zu dem er den Sclaven leitet, der von Geometrie doch nichts verstand, den Beweis inductiv zu führen sucht, daſs wir schon früher gewesen, und über dergleichen Einsicht erlangt haben müſsten. Dem läſst sich aber immer die andere Ansicht entgegenstellen, daſs sich alle dergleichen Aeuſserungen jene der Hellsehenden, wie diese, auf welche Socrates hindeutet, auch ganz

ursprünglich aus dem Schöpferischen ableiten lassen, was in den Kräften liegt, und nach dem an sich gleiche Kräfte unter derselben, oder doch gleichzustellenden Veranlassung, und bei gleicher Gesetzmäſsigkeit ihrer Thätigkeit auch gleiche Würkung hervorzubringen genöthigt sind. Freilich ist es auch erweislich, daſs selbst bei ungleicher Quantität übrigens gleiche Kräfte bei ausgleichender Veranlassung gleiche Wirkung hervorbringen können, allein läge nicht in ihnen selbst die Fähigkeit, in ihrer Kraft solche Steigerung zu fassen, so würde bei den eben gesetzten Bedingungen solche gleichsetzende Kraftäuſserung nicht zu denken seyn; deshalb aber erscheinen quantitative Unterschiede sonst gleicher Kräfte nur als äuſsere Verhältniſs-Bestimmungen, die sich im Unendlichen gefaſst wieder lösen, denn durch die Veranlassung ins Unendliche gesteigert, treten beide Kräfte dadurch wieder in Gleichheit gegen einander, da endliche Maaſse gegen das Unendliche wie Nullen verschwinden müssen; und eben so umgekehrt bei unendlich kleiner Anregung tritt die beiderseitige Kraftäuſserung ebenfalls wieder ins Gleiche, so daſs also in beiden der Quantität nach nur verschieden gesetzten Kräften, doch immer gleiche Befähigung liegt von dem unendlichen Kleinen bis zu dem unendlichen Groſsen alle Zustände der Kraftäuſserung zu durchlaufen. Diese Bemerkungen auf die Denkkraftangewandt, würde daher, wenn die Denkkraft bei einzelnen Individuen, die sie besitzen, auch der Quantität nach unterschieden gedacht würde, doch immer dieselbe, gleiche Fähigkeit in sich tragend, zu denselben Wirkungen gesteigert werden können, wofern nur genügende Veranlassung dazu sich vorfinden würde. Eine Ansicht, die auch, wenn mit Empedocles das Thier und die Pflanze als denkend erwiesen werden könnte, immer noch bei gleicher Ge-

setzmäſsigkeit ihres Denkens die Fähigkeit zu denken an sich in ihnen als die gleiche behaupten müſste. Ob aber diese Gleichheit der Befähigung nicht überhaupt darin zu suchen sey, daſs die einzelnen Kräfte in steter Verbindung stehend mit ihrer allgemeinen, ich möchte sagen, ihrer absoluten Kraft, von da aus ihr nöthige Ausgleichung (Compensation) erhalten, dies ist eine andere Frage, die aber auch hier ihre gleiche Befähigung nicht verkümmern, sondern nur den Grund ihrer Stärke genauer bestimmen würde.

So wie wir nach Empedocles Ansicht das Denken überhaupt bei den Wesen nur äuſserlich gradweise verschieden zu betrachten hatten, an sich aber dasselbe, seinen Ansichten nach, als gleich erscheinen muſste, so geht ihm auch ins Besondere das Erkennen, welches sich uns im Allgemeinen als ein Auffassen von Verschiedenartigem in ein Ganzes darstellt, doch ebenfalls in Beziehung auf seinen Gegenstand nach dem Gesetz der Gleichartigkeit vor sich. Es ist bereits erwähnt, was Aristoteles von Empedocles (metaphys. III, 4) tadelnd bemerkt, daſs ihm zufolge „das Gleiche nur das Gleiche erkenne,“ und auch in den Fragmenten reiht sich dieser Bemerkung als Ausführung derselben im Einzelnen eine Aeuſserung des Empedocles an, nach der er sagt (III, 40. ff.):

»Denn mit Erde beschaun wir die Erde, Wasser mit Wasser,
»Himmlischen Aether mit Aether, mit Feuer so düsteres Feuer,
»Sehnen mit Sehnen auch, wie Eifer mit grämlichem Eifer.

Es ist nicht zu läugnen, daſs wenn schon der obige allgemeine Satz als Grundsatz des Erkennens auf den ersten Augenblick etwas Auffallendes und Sonderbares hat, eben weil ihm die gewöhnliche Ansicht der Sache entgegentritt, dies doch noch gar sehr gesteigert werden muſs durch die Anwendung desselben im Einzelnen, wie es gerade in obigen Versen

von Empedocles selbst geschieht; auch wird leicht der menschliche Witz hier Veranlassung genug finden können, sich ergötzlich zu zeigen und in blendenden Denkbildern zu ergehen, ohne gerade genöthigt zu seyn, sich zu solchen Bemerkungen zu versteigen, wie vor einiger Zeit einem jungen philosophischen Schriftsteller vorgehalten wurden, welcher diesen Satz des Empedocles, der auch den Pythagoräern eigen, wie Chalcidius (ad Timaeum. p. 131) bemerkt, gleichfalls zu dem seinigen gemacht hatte, indem ein gelehrter Beurtheiler zu bedenken gab, was dann daraus folgen würde, wenn einer einen Stier erkennen wollte; — eine Induction, zu der sich der Witz des Aristoteles hierbei nicht herabzulassen vermochte, indem er vielmehr den umgekehrten Weg der Widerlegung einschlagend, jenen Satz zum Maſse der göttlichen Erkenntniſs emporhebt, daraus treffend genug die Folgerung herleitend, daſs so die Gottheit unwissender seyn müsse, als die andern Wesen, weil sie dann ja nicht den Eifer zu erkennen vermöge, da dieser doch nicht als Princip der göttlichen Natur selbst gedacht werden dürfe. Allein sähen wir hier überall blos auf den Witz (denn was die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des aristotelischen Einwandes betrifft, so werden wir nachher Gelegenheit finden, das Ungenügende darin darzuthun), so könnten wir ihm selbst entgegnen, daſs, da der Witz obgleich auf überraschende und sonderbare Weise doch die Aehnlichkeiten der Dinge hervorzuheben bemüht ist, hierin wenigstens das Streben des Verstandes ausgesprochen werde, die Dinge nach ihrer Gleichartigkeit und Verwandtschaft zu erfassen, und daſs also wirklich in dem Witze das Erkennen nach dem Gesetze der Gleichartigkeit vermittelnd sich kund gebe; indeſs bedarf die Sache ernsterer und mehr durchgreifender Erwägung, um so mehr, je fester diese

An-

Ansicht dem Empedocles und den Pythagoräern überhaupt galt, und auch in unserer Zeit mehrfach wieder erfaſst worden ist. Daſs nun Empedocles den Satz ausspricht, daſs das Gleiche nur das Gleiche erkenne, dies kann uns von ihm nur auf den ersten Augenblick vielleicht überraschen, genauer erwogen aber müſsten wir uns vielmehr wundern, wenn er dies nicht behauptete. Denn überall bei den Dingen von der Einheit und Identität alles Seyns ausgehend, muſs ihm ja am Ende doch alles Erkennen nur im Gleichartigen stattfinden, da das Verschiedene nur vorübergehende Modification der Dinge an sich ist, die, wenn das Erkennen selbst nach seiner wahren Bedeutung ausgeübt werden soll, das heiſst das Wesentliche und was da ist, seinem Wesen nach erfaſst werden soll, nothwendig verschwindet, und wenn hier das Erkennen zugleich in Hinsicht auf sich selbst und seine Kraft dem eigentlichen Wesen nach gedacht wird, auch gänzlich am Ende zu einem Erfassen des Gleichartigen von Gleichartigem aufgeht. Allein daſs des Empedocles Ansicht durchaus nicht blos auf jenen höhern Ausgleichungs-Prozeſs zwischen Seyn und Daseyn gerichtet, sondern auch schon ein angewandteres, auf das Vereinzelte gerichtetes Erkennen die Beziehung des Gleichartigen zu Gleichartigem in sich fasse, daſs also das Erkennen auch schon in seinen Abstufungen bis zur sinnlich gewordenen Erkenntniſs immer nach demselbigen Grundsatze der Gleichartigkeit erfolge, ergiebt sich aus obigen Versen, wo er Erde mit Erde, Wasser mit Wasser, Aether mit Aether, Feuer mit Feuer beschauen läſst, welches doch alles nur Gegenstände der äuſsern Erfahrung sind, die ihm hier nach dem Gesetze verwandter Aeuſserlichkeit erfaſst werden. Aber, wird man hier zu fragen veranlaſst, auf welche Art dachte sich Empedocles nun genauer diese Verwirklichung des Erkennens?

Soll die Antwort aus unmittelbaren Aeuſserungen desselben hierüber gesucht werden, so ist sie unmöglich, weil sich eine dergleichen Aeuſserung durchaus nicht weiter in seinen Fragmenten vorfindet. Ja Empedocles scheint sogar seinen Gegenstand nicht von allen Seiten erörtert zu haben, wenigstens wie Aristoles bemerkt, hat er die Täuschung nicht erklärt, obgleich er die Möglichkeit derselben nicht abweist. Daher müssen wir es versuchen, aus seinem Systeme selbst seine Ansicht zu ergänzen oder auch anderweitig zu ermitteln. Untersuchen wir nun das Erkennen in Beziehung der Wechselwirkung, welche dabei möglich ist, so findet sich von Seiten des Subjects ein Empfangen, also ein leidendes Verhältniſs vorwaltend, (welches jedoch auch mehr oder weniger dem Passiven das Active beigemischt haben kann). Dagegen zeigt sich von Seiten des Objects ein Eindruck auf das Subject, und das Verhältniſs des Objects ist in sofern vorwaltend bethätigend (activ). Auch Empedocles betrachtete dem Aristoteles (de generat. et corrupt. 1, 8) zufolge die körperlichen Dinge in dem Verhältniſs des Thuns und Leidens, und zwar war ihm dieses Verhältniſs des Thuns und Leidens ein doppeltes; einmal von Seiten des Thuns ein bloſses Eindringen (εἰςιόντος τοῦ ποιοῦντος), wo wir jedoch nicht Ursache haben, diese Eindrücke als nur in nächster Nähe dem leidenden Gegenstand mitgetheilt anzusehen, um so mehr, da der Begriff des Eindringens schon an sich ein Annähern enthält, folglich auch eine Ferne voraussetzen läſst; sodann konnte das Verhältniſs des Thuns und Leidens einen höhern Grad gewinnen, und ein sich Mischen (μίγνυσθαι) werden, welches zugleich auch das Eindringen um so mehr als eine Annäherung sich selbst, als dem vollendeten Verhältnisse des Leidens und Thuns, gegenüberstellt; weshalb wir um so eher die Möglichkeit

des Thuns und Leidens auch schon als Fernwirkung setzen dürfen. Die Verwirklichung nun dieses Thuns und Leidens leitet er davon ab, dafs die körperlichen Dinge feine Oeffnungen haben (πόρες), durch welche Strömungen (Ausflüsse, ἀπόῤῥοιαι) aus und eingehn; ja in Beziehung auf diese Ausströmungen sagt er einmal in den Fragmenten sogar überhaupt (II, 67):

»Merkend, daſs jeglichem sind Ausflüsse, welches geworden;«

und wo er beim Aristoteles die Anziehungskraft des Magneten zum Eisen erklärt, welche Anziehung ihm als Mischung erfolgt, indem er nämlich überhaupt nach Aristoteles (de generat. et corrupt. 1, 8, vergleiche Philopon. ad Aristot. de generat. anim. 2 Fol. 59. a), Mischung als das in Einanderströmen der Ausflüsse bei entsprechenden Poren feststellt, wird dieselbe auch ihm mittelst dieser Strömungen und Oeffnungen aus der Ferne schon eingeleitet, wo also ein Thun und Leiden in der Ferne selbst schon in mischender Bestrebung statt findet. Dazu kömmt, dafs bei Empedocles auch das Gleiche zu dem Gleichen innig und heftig strebt, denn in solcher Beziehung heifst es in den Fragmenten (I, 133. ff.):

»Wie Süſs rührete Süſses, und Bittres zu Bitterem drängte,
»Säure zu Säure genaht, so Glut erfassete Glut auch;« —

wenn also dergleichen Strömungen, wie Empedocles angiebt, von den Dingen aus und in die Dinge eingehen, — und merkwürdig genug gründet sich auch der animalische Magnetismus auf diese Ansicht, wie die Hellsehenden auch dergleichen überall und besonders als eigenthümliche Athmosphäre um die Dinge her und von ihnen ausgehend gewahren, — so müssen, wenn wir nach Empedocles Grundsätzen weiter folgern, doch vor allen gleichartige Strömungen zu gleichartigen drängen, sich ihnen nahen, sie berühren, sie

erfassen, wofern wir nicht geradezu, was das Erfassen anlangt, als empedocleisch feststellen dürfen, dafs Gleichartiges nur Gleichartiges erfafst, d. h. sich aneignet; denn von dem bloſsen Eindringen kann dies dem Empedocles darum noch nicht gelten, weil ihm auch der Eifer in die Dinge, und schon in ihre Einheit, (obgleich er ihm auch auſserhalb derselben befindlich), eindringt, freilich aber nur sie auseinander zu stürmen bemüht. Wenden wir nun diese Bemerkungen auf das Erkennen in empedocleischer Weise an, so würde es nun nicht blos überhaupt als eine Wechselwirkung zwischen dem Denkenden und Gedachten (dem Subject und Object) anzusehen seyn, sondern die empedocleische Ansicht von den Strömungen angewandt, würde diese Wirkung zugleich als eine Zuströmung von dem Object aus und ein Empfangen dieser Strömung von Seiten des Subjects zu denken seyn, und da umgekehrt bei dem Erkennen auch eine nach auſsen strebende Selbstthätigkeit nicht verkannt werden darf, wie sich in dem Triebe zu Forschen besonders ausspricht, so ist auch von Seiten des Subjects ein Entgegenkommen und Aufsuchen solcher Strömungen durch eigenes Hervorströmen der Ansicht gemäſs. Damit stimmt überein, was Plutarch (de plac. philos. IV, 9) als Empedocles und Heraklides Meinung zugleich über die einzelnen Sinnenwahrnehmungen (*τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις*) aufstellt, dafs sie nämlich entstehen aus dem Ebenmaſs der Poren (*παρά τὰς συμμετρίας τῶν πόρων*), indem das Eigenthümliche des Sinnlichwahrnehmbaren jedem Sinne entspreche, (*τῦ οἰκεἰυ τῶν αἰσθητῶν ἑκάςῃ ἁρμόζοντος*). Dies dient aber, mit gröſserer Genauigkeit die naheliegende Frage zu beantworten, wie, wenn gegenseitig Gleichartiges das Erkennen bedingt, wobei doch Gleichartiges in dem Subject enthalten seyn müſste, denn dies Gleichartige daselbst möglich sey. Nach Em-

pedocles Ansichten nämlich läſst sich hier das Gleichartige im Subject entweder so denken, daſs es ihm jetzt oder früher vermittelst der Strömungen ward, die ihm von Ding zu Ding sich verbreiten, oder daſs, weil ursprünglich alles identisch war, und nur durch das Einstürmen des Eifers in die Einheit und Einzelheit ein Verschiedenes würde, es dem Erkennenden möglich ist, weil in sofern alle Principien der Dinge in ihm liegen, auch die jedesmalige Modification des Gleichartigen, welches erkannt werden soll, in sich selbst innerhalb der Sphäre des Erkennens, also auf geistige Weise motivirt, nachzuerzeugen, sich also, was wir sagen, aber hier auf realere Weise genommen werden muſs, in die Natur der Sache zu versetzen, um sie zu erkennen. Beide Ansichten lassen sich aber auch mit einander verbunden denken, so daſs nämlich durch die jedesmalige mit Aufmerksamkeit aufgefaſste Einströmung jene innere Fähigkeit sich gleichartig zu stimmen angeregt und in der Mittheilung gesteigert würde. Aber besondere Aufmerksamkeit auf den Gegenstand wird immer dabei auch dem Empedocles wenigstens zum menschlichen Erkennen unerläſslich gewesen seyn, da er ja selbst sagt (III, 1.):

»Dem nach was gegenwärtig, sich Menschen ja mehret die Einsicht.«

Ueberdem scheint Empedocles jene Gleichartigkeit beim Erkennen nicht bis auf die äuſserlichste Aeuſserlichkeit der Dinge durchgeführt, sondern mehr nur auf die Principien, nämlich die Liebe und den Eifer und die Elemente überhaupt bezogen zu haben, aus welchen die Einzeldinge bestehen, wie auch in jenem zu Anfange erwähnten Fragmente nur von dergleichen die Rede ist; eine Ansicht, der gemäſs auch Alexander Aphrodisiensis jene Stelle des Aristoteles, (metaphys. III, 4) auslegt, wo dieser folgerte, daſs Empedocles Gottheit unwissender sey als die Uebrigen,

weil sie doch den Eifer nicht in sich habe, indem auch Alexander Aphrodis. bei dieser Gelegenheit von der Ansicht des Empedocles in Beziehung auf die Erkenntnifs der Uebrigen erklärend sagt, dafs Empedocles jenen die Erkenntnifs von Allem beilege, weil sie alle Principien in sich hätten. In sofern würde es nun in Empedocles Sinne von den Einzeldingen heifsen müssen, Erzeugnisse der Erde erkennen wir als solche durch das Element der Erde, welches auch in uns liegt, Erzeugnisse des Feuers als solche durch das Feuer, dessen wir theilhaftig sind u. s. w. Daher auch Gemischtes nach dem Elemente der Mischung, so wie Liebliches als solches durch die Liebe die in uns wohnt, Häfsliches durch den Eifer der uns bewegt. Aber wenn auch Empedocles diese Ansicht selbst bis ins ganz Einzelne und Aeufserliche hinein nicht durchgeführt hätte, so kann er ihr doch als Philosoph diese Consequenz nicht genommen haben, und es würde immer im Sinne des Systems bleiben, sie so zu erfassen, obgleich dabei immer auch jene ausgleichende Hinsicht auf die Principien selbst das Ueberwiegende bleiben mufs, unter der sie nur als Modificationen jener Principien mit stetem Hinblick auf das Princip selbst aufzunehmen sind. Dafs sich aber jeder Erkennende dessen bewufst seyn müsse, dafs er nur Gleichartiges fasse, ist etwas anderes, welches wir keineswegs als Folge jenes erstern dem Empedocles unterlegen dürfen; nur bei geläuterter Erkenntnifsfähigkeit selbst würde dies nach Empedocles erst eintreten müssen, denn er spricht ja von dem selbst, was er mittheilt, als Werk der Weisheit, und nicht als Werk des alltäglichen Denkens. Es ist nun die Frage, wie dieser Grundsatz des Erkennens wohl an einem bestimmten Beispiel, um es auf empedocleische Weise zu erklären, seine Anwendung finden möchte, und auch hierüber müssen wir einiges anführen, um

auch von dieser Seite den Sinn seiner Worte noch anschaulicher zu machen. Setzen wir daher zwei Menschen voraus, den einen im Zustande natürlicher Rohheit, den andern voll tiefer Einsicht in die Natur der Dinge, welche beide ein und denselben Gegenstand betrachten, um daran ihre Kenntniſs zu erweitern, und sey es z. B. ein Meteor, das sie beschauen. Der Wilde, der es zum ersten Mal sieht, gafft es staunend an, betroffen von seinem Leuchten, von seinem Donner; und in der zweiten Wendung seines Gedankens hält er es vielleicht für die zürnende Gottheit selbst, oder für ein drohendes Zeichen derselben. Wie hat wohl dieser hier im Gleichartigen erkannt? Erst überhaupt schauete er das Aeuſserliche ganz äuſserlich, wie seine augenblickliche Stimmung war, und hierauf innerlich angeregt von dem gewaltigen Eindruck, wird auch Gewaltiges in ihm wach, Graun und Entsetzen; sodann genauer, um nach empedocleischen Principien den Fall zu lösen, so gewahrte er, was ihm leuchtend erschien im Lichte, das in ihm wohnt, das Tönende dabei gewahrte er durch den Schall der Luft, die auch in seinem Ohre schwingt, seinen Organismus durchdringt, und jene innere Bewegung, die ihm ward, dürfte Empedocles sagen, ist Folge des Eifers, der in ihm sich regte, wie in der Vereinzelung jenes Meteors. Der Weise dagegen betrachtet das Meteor mit Aufmerksamkeit, fragt sogleich nach seiner Veranlassung, nach seinem Gesetz, findet im Scheine desselben das Seltsame, findet im Wesen desselben ernste Eigenthümlichkeit der Natur; und warum? Er ist gewohnt, Schein von Seyn zu trennen und in beiden etwas Tieferes zu finden, das Innere regt ihn tief innerlich an auch bei dem Aeuſsern, weil dies die Richtung seines Geistes so mit sich bringt, und Empedocles? — Er würde vielleicht sagen, der Weise wird von jener

leuchtenden donnernden Erscheinung im Element angeregt wie jener, aber sein Element ist ihm schon vergeistigt, só kann auch solche Erscheinung sich ihm nach ihrer vergeistigteren Seite kund geben, also mehr nach jener tiefern Organisation des Weltalls, deren Ausdruck sie ist, hierin theilt sie gleichartiges der Erkenntniſs mit, und wie sie selbst in ihrem Zustande entwicklungsreicher ist, wird sie ihm Eigenthümlicheres der Art kund thun, und selbst in ihm anregen; ist er Seher, so wird ihm die bestimmte Erkenntniſs davon, wiewohl in ihrer vollen Vergeistigung, Blitz um Blitz aus unmittelbarem Wechselspiele des Gleichartigen hervorbrechen.

Doch gesetzt auch, dürften wir weiter sagen, Gleichartiges erkenne das Gleichartige, so ist darum noch nicht dargethan, daſs Gleichartiges nicht auch Ungleichartiges zu erkennen vermöge, denn wir haben ja auch die Fähigkeit, denkend zu unterscheiden, wo doch offenbar Ungleichartiges abgesondert wird von einander. Hierauf läſst sich empedocleisch erwiedern, daſs Unterschiede schon äuſserlich in den Dingen liegen, wie in uns selbst gegeben sind, und daſs hier immer noch Gleichartigkeit des Erkennens bleibt, in sofern Unterschiedenes in den Objecten eben so auch mit Unterschiedenem, das in dem Subjecten befindlich, in Wechselbeziehung erkannt wird. Eben so würde die Behauptung noch bestehen können, wenn wir die Lehre vom Gegensatz auch auf das Erkennen anwendeten, denn wenn gleich auch feststände, daſs der Satz durch den Gegensatz und umgekehrt erkannt werden könnte, so würde doch auch hier das Erkennen nach dem Gesetz der Gleichartigkeit vor sich gehen, weil Gegensätze nur innerhalb gleicher Sphäre, also auch hier bei Gleichartigen als Homogenen möglich sind. Jedoch bliebe immer, wenn auch bei Gegensätzlichem und Verschiedenen Gleichartigkeit in

Beziehung auf das Erkennen möglich ist, vorausgesetzt, daſs alles Erkennen sich auf Gleichartigkeit stütze, doch diese Voraussetzung in ihrer Beurtheilung selbst noch erst psychologisch oder empirisch genau zu erweisen, wenn die Ansicht des Empedocles feststehen soll; eine Ansicht, die übrigens die stärkste Realität des Erkennens fordert, und an dem Satze der neuesten Philosophie das Denken und Seyn Eins sey, noch eine neue Stütze findet, wenn man Erkenntniſs und ihr reales Object durch das Seyn ausgleicht. Doch ohne eine Erörterung von dieser Seite zu versuchen, die doch immer nicht ganz mit der des Empedocles zusammen trifft, weil sie sich blos in dem Allgemeinen feststellen könnte, fassen wir vielmehr jene verhüllte Seite der empedocleischen Ansicht über das Erkennen auf, wonach es sich fragt, ob, da Empedocles selbst keine Erklärung von der Täuschung giebt, diese aus seinen Ansichten wohl einer Erklärung fähig sey und wie. Schon der Ausleger des Aristoteles, Jo. Philoponus, hat eine Erklärung darüber versucht, veranlaſst durch des Aristoteles Bemerkung, daſs Empedocles zwar von der Erkenntniſs rede, nicht aber von der Täuschung. Philoponus nämlich meint aus dem Gegentheil hier schliessen zu dürfen, da nämlich dem Empedocles Erkenntniſs durch des Gleichartigen Zusammentreffen sich bilde, so müsse ihm Täuschung Berührung des Ungleichartigen seyn. Allein Philoponus begeht hier den Fehler, die Erkenntniſs (γνῶσις) der Täuschung (ἀπάτη) völlig entgegen zu setzen, was zwar an sich richtig, aber hier in Beziehung auf des Empedocles Ansicht am unrechten Ort ist, da er überhaupt das Wahrnehmen, auch sofern es noch an die Sinne geknüpft erscheint, dem bereits Erwähnten zufolge als Erkennen zu nehmen gewohnt ist; wo dann die Täuschung vielmehr nur der Erkenntniſs untergeordnet werden muſs,

indem so auch die Täuschung noch Erkenntnifs ist, obgleich eine unrichtige. Soll nun aus Empedocles Ansichten die Täuschung erklärt werden, und doch überhaupt damit noch seine Erklärung des Erkennens als eines Erfassens im Gleichartigen bestehen, so scheint mir jene oben erwähnte Stelle über die Beschränktheit des menschlichen Erkennens hierzu zweckmäfsig zu seyn, denn wenn er die gewöhnliche menschliche Erkenntnifs daselbst eine kurzsichtige Fassung nennt, „wo jeder, bevor er sich zur Forschung erhebt, nur dessen bewufst, worauf er gerade gestossen, fruchtlos das Ganze zu finden ersehne", so ist hierin offenbar die Einseitigkeit des menschlichen Erkennens ausgesprochen, und aus dieser läfst sich dann die Täuschung im Erkennen herleiten; denn wenn etwas einseitig aufgefafst wird, und sich der Verstand dabei dieser Einseitigkeit nicht bewufst ist, und so seine Vorstellung in Beziehung auf Realität überhaupt darnach nicht berichtigt, nicht diesen Fehler des Auffassens gleichsam mit in seine Berechnungen aufnehmend, und die nöthige Berichtigung (Rectification) dabei anbringend, (was mit Empedocles zu reden, nur dem Forschenden möglich ist, indem er das Forschen in obiger Stelle jenem einseitigen Erkennen gegenüberstellt), so ist auch durchaus derselbe in Täuschung befangen, und es wäre demzufolge die Täuschung in Empedocles Sinne einseitige Auffassung im Gleichartigen. Eine Täuschung, die er ganz besonders der sinnlichen Wahrnehmung in einer andern Stelle beilegt, und darum auch in diesem Sinne warnend die Worte daselbst sagt: „Hemme der Glieder Vertraun, bedenke, wo jegliches klar ist." — Daher würde nun auch z. B. um mich der starken Sprache des Sprichworts zu bedienen, derjenige, der eine Mücke für einen Elephanten ansieht, sich nur in sofern täuschen, als er

unter gegebenen Verhältnissen gleich Erscheinendes auch für an sich, oder auch schon anderweitig für gleich auffaſste, so wie derjenige richtig erkennen würde, der es nur unter den gegebenen Verhältnissen als gleichartig erscheinend, nicht aber deshalb als gleichartig seyend mit sicherm Bewuſstseyn erfaſste. Der innere Grund nun zu solcher Täuschung kann jedoch nach Empedocles Ansicht keineswegs ausdrücklich der seyn, daſs er aus ursprünglichem eigenen Mangel des Gleichartigen nicht mehr Gleichartiges in sich aufzunehmen vermöge, sondern vielmehr der, daſs er aus Mangel an Kraft, oder vielmehr an Uebung die Anregung des Gleichartigen nicht vielseitig und umfassend genug machen kann. Denn da ja dem Empedocles die Dinge dasselbe sind, und sie nur durcheinander gestürmt, entwicklungsweise, also durch äuſserliche Verhältnisse abgeändert werden, so haben sie ja schon in sich des Gleichartigen; und da alle Verhältnisse doch am Ende aus jenem ursprünglichen Gleichartigen hervorgehen, so muſs auch in jedem Seyenden an sich die Möglichkeit liegen, solche Verhältnisse in sich vorzubilden, wenn es nur erregende Kraft genug besitzt; und auf diese weist auch Empedocles in der angeführten Stelle allein hin, menschliche Täuschung zu berichtigen, indem er im Gegensatz der kurzsichtigen Fassung, um solche zu erweitern, sagt (III, 12):

»Forsche, denn nicht vermag ja ein mehreres sterbliche Einsicht.«

Mangelndes Forschen, d. h. mangelnde innere tiefere Anregung des Erkennens ist es ihm also, welche den Menschen in Kurzsichtigkeit des Erkennens, folglich in Täuschung, läſst.

Durch diese Erörterungen löst sich auch die aristotelische Bemerkung, daſs des Empedocles Gottheit unvollkommener sey, als die übrigen Wesen,

weil sie, da ihr wohl der Eifer nicht zugehöre, doch nicht alles zu erkennen vermöge; und nach unserer Erklärung von der Täuschung in Empedocles Sinne, würden wir dann sogar hinzusetzen dürfen, daſs ohne etwas vom Eifer zu haben, sie folglich auch der Täuschung unterworfen seyn müſste. Indeſs wird es von Aristoteles nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, daſs Empedocles den Eifer von dem Wesen der Gottheit fern halte. Ueberhaupt würde auch abgesehen von dem Eifer die Gottheit immer noch unvollkommen und in sich zerfallend genug erscheinen, wenn wir so geradezu blos als empedocleisch sagen wollten, die Gottheit erkennt Wasser mit Wasser, Feuer mit Feuer, Erde mit Erde u. s. w., weil sie dann nur als eine Mischung der Elemente erscheinen könnte; wenn wir dagegen bedenken, wie zwar im Absoluten alles enthalten sey, aber in geeinter ausgeglichner Art, welche hier nur als eine Vergeistigung erscheinen kann, so verliert die Ansicht die materielle Zerrissenheit, in der sie sons da liegen muſs, aber wir müssen auch auſserdem noch den Eifer in vergeistigter Art in der Gottheit zu suchen haben, weil ja auch nothwendig von ihm das an Sich desselben eingehen muſs in das Absolute; und wenn auch Empedocles Fragmente darüber schweigen, warum sollte er nicht z. B. als strafender Wille in der Gottheit gedacht werden können, da er ja dann erst als Eifer hervortritt, wenn eine materielle elementarisch getheilte Welt zum Strafhause gefallener Geister gebildet werden soll; während er in der einen Welt zwar schon vorhanden, aber auſsen umher als waches Princip gelagert ist.

Was demnach, so fassen wir den letzten Theil dieser Erörterungen zusammen, die Consequenz betrifft, welche bei dieser empedocleischen Ansicht noch zu prüfen war, so ist sie allerdings möglich,

obgleich sie darum immer noch nicht in sich selbst durchaus festzustehen braucht; ob aber daraus neue treffende Hülfsmittel für die Erweiterung menschlicher Erkenntniſs hergeleitet werden könnten, wie etwa, ob es so möglich wäre, sich tiefere Einsicht in die Dinge zu verschaffen, oder vielleicht das Gedächtniſs für selbige zu steigern, wenn man sich mit ihnen in regere und umfassendere Wechselwirkung des Gleichartigen setzte, und wie solches zu unternehmen, dieses sind Fragen, welche, wenn sie sich bejahen lieſsen, jener Ansicht noch einen besondern Werth für die Wissenschaft und das Leben geben würden, was aber umfassende empirische Untersuchungen fordern würde, um nur einigermaſsen in der Wissenschaft Beachtung zu verdienen. Merkwürdig ist übrigens der Glaube der orientalischen Sofis, daſs im Verhältniſs des Lehrens und Lernens die Fähigkeit der ascetischen Beschauung, so wie der Weisheit überhaupt, durch den Umgang mit einem Sofi nur erst tief und wesentlich mitgetheilt werden könne, und zwar durch unmittelbare Uebertragung; eine Meinung, welche die Mittheilung einer Stimmung durch sich selbst voraussetzt, um so in gleichartiger Stimmung wie der Mittheilende befindlich, dadurch fähig zu werden, seine eigenthümlichen Lehren und Handlungen tiefer zu erkennen, und sich dieselben erkennend anzubilden, also im Gleichartigen zu erfassen.

Den Sitz des Erkennens endlich als Denken suchte Empedocles, wie sich aus einer Stelle seiner Fragmente zu ergeben scheint, in dem Herzen, sey es allein, sey es nur zugleich; so wie er auch die Seele in den Tiefen des Bluts als dem organisch Flüssigen wohnen, und in dem Blut sich die Gedanken aufregen, ja es selbst zu Gedanken werden läſst. —

Die Stelle, welche dies alles erweist, ist in ihrem Inhalt von der Seele beginnend diese (III, 43. ff.):

»In den Tiefen des Blutes genährt, das strudelt entgegen,
»Wo der Gedanke am meisten beweget wird bei den Menschen. —
»Denn des Herzens Geblüt es ist Gedanke den Menschen.« —

Der letzte Vers a) kann jedoch auch so übersetzt werden,

»Denn das Blut es ist den Menschen Gedanke des Herzens«, —

wo sich der Sinn, wie leicht zu ersehen in sofern ändert, daſs nach der ersten Uebersetzung nur von einigem Blute die Rede ist, nämlich von dem des Herzens, in diesem aber von allem; dagegen haben beide Uebersetzungen das gemein, daſs das Blut denkend erscheint; so wie auch das Herz als Sitz des Denkens; nach der ersten Uebersetzung deshalb als Sitz des Denkens, weil ja von dem Blut desselben hier die Rede ist, nach der zweiten, weil alles Blut als aus dem Herzen kommender Gedanke dargestellt wird, in welchem letztern Falle man jedoch noch durch den Ausdruck Gedanke des Herzens auch andere Gedanken voraus setzen kann, welche anderweitig ihren Sitz haben, wodurch sich also auch noch die zweite Uebersetzung von der erstern unterscheiden würde. Daſs übrigens das Herz als Sitz von Gedanken angesehen wird, ist uns nicht fremd, da es ja auch in der Bibel heiſst, aus dem Herzen kommen arge Gedanken; sonderbar ist uns dagegen, daſs das Blut hier zum Gedanken wird, und in der That ist hier eine Lücke im System, die anderweit aus den Fragmenten nicht auszufüllen, in wiefern erst das Blut nur Gedanken in sich hegend, und dann selbst Gedanke erscheint; eine Lücke, die noch bedeuten-

a) αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐςι νόημα.

der wird, wenn man das „denn" als den Grund von dem nächst Vorigen andeutend auffaſst, und daraus durch Umkehrung der Form den Schluſs selbst bildet. — Daſs indeſs die Seele ihren Sitz im Blute habe, wie dies auch Plutarch (de placit. philos. 4, 5.) als Empedocles Ansicht bemerkt, dies konnte unserem Denker leicht aus derjenigen Erfahrung hervorgehen, zufolge welcher die Seele bei Auflösung oder völligem Verluste des Blutes das irdische Leben selbst aufgiebt; aber es muſste auch sein Begriff von Blutschuld durch Tödtung der Thiere noch lebendiger, und sein Abscheu dafür gesteigerter werden, da ihm schon in und mit dem Verlust des Blutes selbst die Seele sammt ihren Gedanken entströmte, also ihm das Empfindungsreich fühllos vergeudet und hingeopfert ward.

### 3) Von der Welt als Schauplatz der Wesen, ihrem Gegensatz und ihren Principien.

Wenn wir von der Welt als Schauplatz der Wesen reden, so ergiebt sich hieraus, daſs wir hier den Begriff derselben in einem engern, und in Beziehung auf die Einzelwesen gegensätzlichen Sinne nehmen, und schon Aristoteles, so wie seine Ausleger Simplicius und Philoponus brauchen bei Beurtheilung oder Erklärung des Empedocles in dieser Hinsicht den Ausdruck Welt in diesem engern Sinne, so wie ferner Empedocles in seinen Fragmenten die irdische Welt „den unfreundlichen Schauplatz" nennt, weil er ihn nämlich als Verbannungsort der Geister — als „Feld der Verdammniſs" (Ἄτης λειμῶνα), wie er anderwärts sagt, betrachtet. Die Welt als Schauplatz der Wesen darf jedoch nicht blos auf diese irdische Welt bezogen werden, denn nach Empedocles An-

sicht giebt es eine doppelte Welt, nämlich eine Welt als Wohnplatz der Göttlichen, und eine Welt als Wohnplatz der Sterblichen, oder mit Simplicius (ad Aristot. phys. 8. Fol. 258. a, desgl. de coelo 1, Fol. 68. b. u. Fol. 32. a.) eine geistige (κόσμος νοητός) und eine sinnliche Welt (κόσμος αἰσθητός); so wie Philoponus (ad Arist. phys. auscultat. I. A. 10.) die Kugel (τὸν σφαῖρον) als geistige Welt der sinnlichen entgegenstellt. Die hier erwähnten Stellen sind zugleich diejenigen, welche die Ansichten des Empedocles hierüber geradezu aussprechen, während die Fragmente selbst uns nur durch Folgerungen vollständig dahin leiten. Am Bestimmtesten spricht sich diese Entgegensetzung zweier Welten in derjenigen Stelle des Empedocles aus, wo er von den Geschlechtern der Wesen sagt (I, 123. ff.):

»Bald zusammengekommen durch Lieb' in einerlei Welt [a]) zwar,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers,
»Bis sie zusammenfügend das All da unten [b]) geworden,«

wo die einerlei Welt (als die geeinigte) dem All da unten als der irdischen Welt entgegengesetzt ist. Es ergiebt sich hieraus, so wie ausdrücklich aus jenen Stellen seiner Erklärer, dafs Empedocles nicht blos diese doppelte Welt anerkannte, sondern dafs ihm die eine, die geeinigte (τὸν ἡνωμένον) die geistige war, weshalb Philoponus sie schlechthin unter dem Namen der Sphäre anführt; dafs aber die andere, die sinnliche, das All da unten, die zertheilte (τὸν διακεκριμένον) war, wie seine Ausleger davon sagen, läfst sich auch aus den Fragmenten ableiten. So heifst es (I, 37. ff.):

— — — — »es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
»Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn,

a) εἰς ἕνα κόσμον. — b) συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε.

wo

wo das da unten zusammengefügte All wohl als dies Mehrseyn zu setzen, weil es der einerlei Welt in ihrer Einheit entgegengesetzt wird.

Aber gerade, daſs hier in den Fragmenten bald die Einheit, bald die Mehrheit hervortritt, dürfte zu der Meinung verleiten, als könnten diese Welten nicht neben, sondern nur nacheinander bestehen, so daſs bald die eine, die geeinigte geistige, bald die andere, die zerfallene sinnliche nur statt finden müsse. Dem widerspricht aber, daſs den Fragmenten in andern mehrfach erwähnten Stellen zufolge nur die gefallenen Geister in die irdische Welt verbannt werden, und daſs folglich die geistige Welt noch fortbestehen müsse für diejenigen Geister, welche nicht fielen; eben so steigen durch die irdischen Läuterungen gesühnt, gefallene Geister wieder aus dieser Welt empor, nämlich die Seher, Weihesänger, Naturweisen (Aerzte) und Heroën (Fürsten des Kampfes) als Götter an Range die Besten, Gastgenossen anderer Unsterblichen zu werden, ledig von Tod, Sorgen und vom Zwange befreyet, und es muſs also in sofern auch immerfort jener höhere Wohnplatz bestehen, damit diese Entsühnten mit jenen andern Unsterblichen einen Aufenthaltsort haben, daselbst verweilen, und dort mit ihnen ein göttliches seliges Leben zu führen vermögen. Aber freilich findet hierbei zugleich noch eine Mehrung und Minderung dieser geistigen Welt statt, denn die sinnliche Welt ist blos entstanden durch Sonderung aus der einen, der geistigen Welt, in sofern hat diese eine Minderung erlitten, eben so geht dann auch die Vielheit der sinnlichen Welt in die Einheit der geistigen zurück, in sofern wird jene Minderung derselben wieder ergänzt, sie wird um so vieles wieder gemehrt. Dem zufolge besteht die eine, die geistige Welt wieder alleine, wenn die sinnliche wieder mit

ihr vereinigt wird; ob aber, da dies Wechselspiel des Daseyns dem Empedocles sich periodisch erneuert, demselben möglich schien, daſs auch einmal auſser der Gottheit nur die sinnliche Welt eine Zeitlang allein bestehe, davon schweigen die Fragmente, und der Fall würde nur dann erst empedocleisch denkbar seyn, wenn alle Geister sündigten, folglich alle Geister der Nothwendigkeitsschwere anheim fielen, ein ungeheurer, und da doch das Göttliche in den Wesen, als das Ursprüngliche, im Allgemeinen auch als überwiegend gedacht werden muſs, gewiſs auch in sofern ein undenkbarer Fall. — Da die sinnliche Welt durch ein Zerfallen aus der geistigen entsteht, so ergiebt sich daraus, daſs auch jene geistige als die ursprünglichere zu setzen ist, so daſs demnach aus der Gottheit als dem ἓν, wieder die Welt zunächst als ein ἓν hervorging, und dann erst Sonderungen und Abscheidungen davon erfolgten. Fragen wir daher bei einer Welt nach der Zahl ihrer Grundbestandtheile oder Elemente, so können wir, wenn alles aus der Einheit abgeleitet werden soll, in der einigen Welt auch nur eines annehmen, so wie der zertheilten mehrere abgesonderte zugehören müssen, und in sofern legt auch Empedocles die vier Elemente in ihrer Sonderung nur dieser irdischen Welt bei, dagegen ihre Gesammtheit, in Einheit verbunden, der geistigen Welt, so daſs also, um mich pythagoräischer und empedocleischer Entgegensetzungen zu bedienen, die Elemente der irdischen Welt eine τετρακτύς bilden, dagegen die der geistigen nur eine μονάς sind. Wenn nun aber die Elemente der irdischen Welt nur in Einheit verbunden in der geistigen zu finden sind, so kann auch in der geistigen nicht Feuer als Feuer, oder Wasser als Wasser, u. s. w. statt finden, sondern alle diese Elemente müssen, als in Eins zusammengebunden, eine neue voll-

kommnere vergeistigtere Art ihres Daseyns annehmen, der Sphäre gemäſs, in die sie eingehen. Es scheint dieses eine höhere Element dem Empedocles ätherischer Art gewesen zu seyn; wenigstens läſst sich dies aus einer Stelle des Theodoretus (diss. V. de Graec. affect. Vol. IV. p. 822.) schlieſsen, wo er sagt, daſs Empedocles die Seele (ψυχή) eine Mischung aus Aether und luftartigem Wesen genannt habe (μίγμα ἐξ αἰθερώδους καὶ ἀερώδους οὐσίας). Denn da die Seele schon in jener Welt da ist, so kann sie nicht erst aus der irdischen das Element ihres Daseyns nehmen, daher kann auch nur von dem einen Elemente in Absicht auf ihre Entstehung die Rede seyn, folglich ist auch der Zusatz luftartig mehr als eine Verdentlichung des Ausdrucks ätherartig zu nehmen, den vielleicht Theodoretus selbst hinzufügte, denn in den Fragmenten ist allerdings der Ausdruck Aether und Luft vielfach als gleichbedeutend, und zwar von dem, was wir Luft nennen, gebraucht. Dagegen findet sich beim Plutarch eine Stelle, (de placit. philos. 2, 6.) aus der sich ergiebt, daſs auch Empedocles Aether und Luft (τὸν αἰθέρα und τὸν ἀέρα) von einander unterschieden haben müsse; denn Plutarch sagt, daſs die Elemente so ausgeschieden worden wären: 1) der Aether, 2) das Feuer, 3) aus diesem die Erde, 4) aus ihr das Wasser, 5) aus diesem die Luft; wo offenbar Aether und Luft so sehr von einander getrennt sind, daſs die Luft erst als letzte Folge des Feuers durch Erde und Wasser hindurch erscheint, während der Aether frei und ursprünglich über die andern Elemente hervortritt, ja selbst das erste unter 5 Elementen seyn würde, wofern wir ihn nicht als ein Element höherer Art betrachten, welches mehr der geistigen Welt als der sinnlichen zugeneigt ist. Dagegen redet Empedocles selbst stets nur von vier Elementen dieser Welt; so sagt er in dieser Rücksicht (I, 74, ff.):

»Höre zuerst des Alls vierfältige Wurzelgeschlechte,
»Feuer und Wasser und Erde, des Aethers unendliche Ferne:
»Denn hieraus was da war, was seyn wird, oder was da ist;«

wo ebenfalls jedoch der Aether mit unsrem Elemente der Luft gleichbedeutend erscheint. Dagegen müssen wir den Aether durchaus in einem höhern Sinne denken, wenn es in den Katharmen (44 ff.) von den gefallnen aber wieder verklärten Geistern heifst:

»Doch wenn den Leib verlassend zum freien Aether du kamest,
»Wirst unsterblicher Gott du, seliger, nicht mehr ersterbend.«

Nur dafs diese Verse nicht mit aller Vollgültigkeit dem Empedocles beizulegen sind. Aber nicht minder scheint auch in einem andern Fragment der Katharmen eine tiefere Deutung des Aethers nöthig; denn wenn es in Beziehung auf das Nichttödten der Lebendigen heifst, es sei dies nicht ein vereinzeltes Gebot, sondern wie die Verse lauten, (Kath. 18 ff.):

— — »Allen Gesetz ist dies, durch den Aether, der weithin
»Herrschet[a]), beständig verbreitet es war, und die endlose Heitre[b]), —

so ist, da hier von einem ewigen Urgesetz die Rede, unstreitig wohl unter A e t h e r und e n d l o s e r H e i t r e eine idealere Elementarform als die Luft zu denken, sey es, dafs beide Begriffe einander ergänzen, oder in dem einen davon die völlige Steigerung und Ausbildung als eines höhern Elements zu denken sey. — Dafs wir nun aber jenes Element der geistigen Welt uns auch vergeistigter denken müssen, geht schon daraus hervor, dafs, da bei Empedocles alles denkend ist, auch schon die irdischen Elemente so aufgefafst werden müssen, wodurch wir selbst für diese in der irdischen Welt eine geistige Ansicht gewinnen; wie viel mehr wird aber dies von dem Element der höhern Welt gelten, in welcher die Göttlichen leben. Dafs Empedocles die irdischen Elemente beseelt ge-

---

a) δια τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος. — b) δια τ' ἀπλέτυ αὐγῆς.

dacht haben müsse, ergiebt sich aber auch aus einer Stelle des Aristoteles (de anima I, 2. cf. 1, 4 ff.), wo er von Empedocles sagt, daſs er nicht blos behauptet habe, daſs die Seele aus den Elementen geeinigt sey, sondern auch daſs jedes Element Psyche sey (*εἶναι δὲ καὶ ἕκαςον ψυχὴν τέτων* näml. *ςοιχείων*); obgleich Philoponus (ad Aristot. de anima am a. O. I, p. 17 a.), den Aristoteles hier beschränkend sagt, daſs Empedocles das Ganze symbolisch meine, indem er nicht sagen wolle, daſs die Elemente die Psyche (*τὴν ψυχὴν*) seyen, (wo aber Philoponus durch Hinzufügung des Artikels bestimmt nimmt), was Aristoteles unbestimmt ausdrückt, sondern daſs ihre (der Elemente) Verhältnisse in dieser (der Seele) seyen (*τὲς τέτων λόγες εἶναι ἐν αὐτῇ.*) — Auch aus einer andern Stelle der Fragmente scheint sich zu ergeben, daſs Empedocles die Elemente in ihrer Einheit in der einigen höhern Welt in einem geistigen Sinne nehme, indem er ähnlich jener obigen Stelle anderwärts in den Fragmenten sagt (I, 29 ff.):

»Höre zuerst des Alls vierfältige Wurzelgeschlechte:
»Zeus glanzreich, und Here die nährende, wie Aïdoneus,
»Fluthin Nestis auch, die bethaut mit Thränen die sterbliche Wimper;«

wo, wenn man die vorige Stelle dagegen hält, offenbar wieder von den vier Elementen die Rede ist, obgleich auf symbolische Weise; und wenn auch im Einzelnen die Ausdeutung der Ausleger in Beziehung auf bestimmte Elemente von einander abweicht, so scheint doch diejenige Erklärungsweise die zweckmäſsigste, nach welcher Zeus dem Feuer, Here der Luft, Aidoneus der Erde, Nestis (worunter nach Heyne die Proserpina zu denken, und welches Wort nach Sturz aus *νάειν* abzuleiten,) dem Wasser entspricht. Da aber unsre Stelle auf die eine Welt hindeutet, indem hinzugefügt wird,

»Aber, zu äufserst entrückt war diesem Vereine der Eifer,«
welches Entrücktseyn des Eifers nur bei der einen Welt statt findet, so muſs auch hier von dem Elementarvereine in der geistigen Welt die Rede seyn, und wenn gleich die Elemente hier nicht in ein einziges aufgelöst erscheinen, so sind sie doch mit göttlichen Namen belegt, was man leicht auf eine geistigere Ansicht von denselben in der einen Welt ziehen könnte. Doch ist es nicht zu läugnen, daſs auch anderwärts bei Empedocles die entgegengesetzten Erscheinungen der irdischen Welt personificirt dargestellt werden. So heiſst es z. B. davon (I, 15 ff.):

»Drinnen die Erdnerin a) war, und die weit hinblickende Sonnsicht b),
»Blutige Zwietracht c) wieder und lieblichstimmige Eintracht d),« u. s. w.

woher man jene Ausdrücke auch als poetische Steigerungen der Rede erklären könnte, und vielleicht noch mit der Absicht verbunden, mythische Namen durch physische Anwendung natürlich zu deuten. —

Da obige Stelle die vier Elemente in der einen Welt, obwohl vereint, doch auch ihrem Wesen nach getrennt aufführt, so lieſse sich hieraus vermuthen, daſs Empedocles dem geeinigten Element der geistigen Welt auch zugleich die vierfache Aeuſserung der irdischen Elementarerscheinung als bleibend beigelegt haben müsse, also die Gegensätze nicht völlig aufgelöst habe, wie die Mystiker wieder für die höhere Welt von einer Lichtluft, von einem Lebenswasser u. s. w. reden; wofern die Stelle nicht so zu nehmen, daſs sie von der geistigen Welt als Grund der sinnlichen handele, worauf der erste Vers hinzudeuten scheint, und so nur sagen wolle, daſs die vier Elemente schon in der geistigen Welt lägen, obgleich nur im Vereine; so daſs nur deshalb die vier Elemente als in der geistigen liegend vereinzelt hervor-

---

a) Χθονίη. — b) Ἡλιόπη. — c) Δῆρις. — d) Ἁρμονίη.

gehoben würden, um so genügend und anschaulich auf die sinnliche Welt hinzudeuten.

Für die Auslegung, daſs Empedocles, bei aller Einigung der Elemente in der einigen Welt, doch auch noch die vier verschiednen Elementarerscheinungen an dem geeinigten Element gelten lasse, spricht jedoch auch die Angabe des Simplicius (ll. ll.), wo er behauptet, Empedocles stelle nach pythagoräischen Ansichten die geistige Welt als Urbild der irdischen auf, (ἐκεῖνον nämlich τὸν νοητὸν τϋτυ παράδειγμα ἀρχέτυπον τιθέμενος); ja Simplicius fügt selbst zur Erklärung hinzu, daſs Empedocles in beiden Welten die vier Elemente angenommen habe, nur daſs dieselben in der geistigen Welt in geistiger Einheit walteten, (τῇ νοητῇ ἑνώσει κρατϋμενα nämlich ςοιχεῖα), weil sie die Liebe verbinde, während die in der irdischen mehr von dem Eifer getrennt gehalten würden.

Wenn übrigens hier im Irdischen dem Empedocles die Elemente in ihrer Vierheit erscheinen, so erkannte er doch auch hierbei einen höhern Gegensatz der Zweiheit an, indem er nach Aristoteles (de metaphys. I, 4) sich in seinem Lehrgedichte derselben als zweier bediente, (ϑ μὲν χρῆται γε τέτταρσιν ἀλλ' ὡς δυσὶν ϑσι μόνοις), das Feuer für sich stellend, (πυρὶ μὲν καθ' αὑτό), und als Gegensatz Erde, Luft und Wasser, wie von einer Natur seyend, (τοῖς ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι,) wie man aus seinen Gedichten leicht abnehmen könne. Deshalb dürfen wir als dynamisch vermittelndes Glied zwischen der Einheit und Vierheit des Elementarseins, diese Dyas hinzufügen, als in welcher sich zunächst die Elementarerscheinungen des einen Elements abspiegeln; nur bleibt unentschieden unter welcher Form die geeinigte Erscheinung von Erde, Luft und Wasser zu erfassen sey, wofern wir nicht mit Philoponus (ad Aristot. de generat. et corrupt. 2, p. 50, b) diese

Dyas in der Wärme und Kälte finden wollen, was dieser hier als empedocleisch aufstellt, so daſs die Wärme dem Feuer, die Kälte den übrigen Elementen gehöre; doch bedürfte es zur tiefern Begründung noch einer bestimmten empedocleischen Ansicht von Wärme und Kälte, die hier fehlt.

Es finden sich auſer diesem Allen auch sogar Hindeutungen, daſs Empedocles selbst für hinnieden die höhere Einheit in den Elementen festhielt. Denn wenn er überhaupt von dem, was da ist, sagt, „daſs es bei aller Wandlung doch dabei dem Kreise nach stets ohne Bewegung sey," so hatten wir Grund, dies auf das bleibende Verhältniſs des Daseyenden zum Absoluten zu beziehn, worin sich alles einigt, und, wie Empedocles sagt, dasselbige ist. Eben so scheint Philoponus (ad Aristot. de generat. et corrupt. 2. p. 70, a) dem Aristoteles nach, indem er denselben hier bestimmter als von Empedocles handelnd ausdeutet, die Stelle des Empedocles auszulegen, wo er von den Elementen sagt, „wenn auch dasselbe der Zahl nach," so daſs hier zum Verständniſs an die bleibende Identitätszahl als Urzahl der Elemente zu denken wäre, d. i. ihre Einheit; indem er bemerkt, daſs, wenn auch einer sage, „daſs die Elemente der Zahl nach dasselbe blieben," denn das wolle Empedocles jener obigen Stelle nach, die er hier anführt, sagen, so würde ein solcher dadurch behaupten, daſs die Elemente unentstanden seyen, indem Aristoteles vorher gezeigt habe, daſs die Entstehung der Elemente erfolge, indem ein jedes der Zahl nach vergehe, der Art (εἶδος) nach aber dasselbige bleibe.

Fragen wir nun weiter, auf welche Art diese Einigung und Rücklösung der einzelnen Elemente in ein einiges von Empedocles gedacht worden sey, so scheint aus einer Stelle des Aristoteles (de generat. et corrupt. II, 6) zu folgen, daſs die Lösung selbst nicht

durch gegenseitiges, unmittelbares Eingehn des einen Elements in das andre ihm erfolgend gedacht wurde; denn nach Aristoteles (l. l.) behauptet Empedocles, daſs die Elemente nicht in einander verwandelt würden, (μὴ μεταβάλλειν εἲς ἄλληλα); da jedoch am Ende sich dem Empedocles alles einigt und ausgleicht, indem er, wie auch Aristoteles hierbei anführt, behauptet, daſs sie sich alle gleich sind, (ταῦτα γὰρ ἶσα πάντα), so dürfen wir wohl annehmen, da sich ja nach Empedocles Gleiches dem Gleichen naht, und sich zu ihm sehnet, daſs ihm die gegenseitige Einigung derſelben mittelbar durch die Rücklösung jedes einzelnen Elements in das eine, allen gemeinsame Urelement erfolge, wie es daraus anfänglich hervorging. Dann mögen wir es auch in den Bemerkungen des Philoponus (ad Aristos. phys. auscult. c. 5) tiefer deuten, wenn er von Empedocles sagt, daſs zwar demselben die Elemente sich nicht in einander verwandelten, aber doch auch in einander enthalten wären, (ἐνυπάρχειν), und sich auch auseinander ausschieden, so wie in der Sphäre nicht blos die Elemente, sondern auch die Formen der zusammengesetzten Wesen enthalten wären.

Nicht minder mögen wir die Frage aufwerfen, ob jedes Element, für sich selbst genommen, noch weiter als theilbar zu denken, und wie? Daſs nach empedocleischer Ansicht eine solche Theilbarkeit möglich, folgt daraus, weil es auch umgekehrt dem Empedocles wächst, „denn es mehret die Erd' ihr Geschlecht auch, Aether den Aether;" was aber ferner die Art dieser Theilung betrifft, so geschahe sie dem Empedocles als durchaus im Gleichartigen, indem er nach Plutarch (de placit. philos. 1, 13 und 17) sich die Elemente jedes für sich, als aus kleinsten (ἐλάχιςα) ihm gleichartigen (ὁμοιομερῆ) Theilen, gleichsam Elementen der Elemente (οἱονεὶ ςοιχεῖα τῶν ςοιχείων),

geeinigt dachte; womit wenigstens in Beziehung auf die gleichartige Theilung (τὸ ὁμοιομερές) Simplicius (ad Aristot. 3. p. 149, b) übereinstimmt, so wie Aristoteles selbst (de respir. c. 7) in solcher Beziehung von bestimmten kleinen Theilen der Luft redet, die Empedocles bei seiner Erklärung des Athmens anwandte, sagend, daſs die Poren des menschlichen Körpers kleiner seyen, als die Theilchen (τὰ μόρια) des Blutes, aber gröſser als die der Luft. Geben wir aber auch dieser Vorstellung kleinster Theilchen als empedocleisch Raum, so wenig sich auch in den Fragmenten und im Aristoteles selbst ein allgemeiner Grund dafür findet, so dürfen wir hier doch durchaus nicht an ein ursprünglich atomistisches System bei Empedocles denken, da ihm ja alles geistig beseelt und geeinigt ist, bis der Eifer seine Scheidungen beginnt, und wir können nur folgerecht an die möglichst kleinste Theilbarkeit der Elemente denken, insofern sie erst unter dem Einfluſs des Eifers eine Vereinzelung zu erlangen vermögen, die von jener Einheit der Liebe nur bis zu diesem Kleinsten der Sonderung abzuweichen im Stande ist, während dagegen die Liebe alles einet und gleich macht.

### 4) Von der Liebe und dem Eifer als Bildungskräften der Welt.

So sind wir zu dem Punkte gelangt, welcher in dem System des Empedocles für die Gestaltung der Welt, wie der Einzelwesen, so entscheidend und eigenthümlich hervortritt, und somit zu dem lebendigen Bildungsprincip, durch welches und in welchem sich alles regt und entfaltet, nämlich zu dem Princip der Liebe und des Eifers. Schon vielfach haben wir uns auf dieses sich entgegengesetzte Princip bezogen, ohne daſs es der rechte Ort war, vollständig und genau das Wesen, die Eigenschaften und die Wirkungen

davon zu zergliedern, weil die frühern Erörterungen noch zu sehr auf die metaphysische Seite der Wissenschaft hinübertraten, als daſs wir jene beiden schon im Einzelnen genauer als durchgreifende Bildungskräfte hätten entwickeln und empedocleisch darthun, ja selbst genauer beurtheilen können; denn das Eigenthümliche ihrer Thätigkeit, und somit die Ansicht unsres Philosophen darüber, läſst sich erst recht deutlich, anschaulich und vollständig bei der Gestaltung der Welt zeigen, und zwar ins Besondere wieder bei Gestaltung der irdischen Welt, die wir sonst auſser ihrem Zusammenhange schon früher hätten berücksichtigen und diese Erörterung hätten vollständiger aufnehmen müssen, um der Untersuchung zu genügen, welches jedoch wieder zu Undeutlichkeit und selbst Wiederholung in Beziehung auf die Weltdarstellung geführt hätte; oder es wäre auch selbst die Einheit und Lebendigkeit der empedocleischen Ansicht gar sehr in Schatten getreten, wäre nur allmälig bei jedem neuen Abschnitt des Systems von dem Absoluten heraus zu dem einzelnen Dasein hin, und auch nur für den jedesmaligen Beweis, das dahin Gehörige von Liebe und Eifer hinzu gefügt worden. Daher sind diejenigen Wiederholungen der Darstellung leichterer Art, welche aus der früheren Anführung einzelner hieher gehöriger Fragmente und dem bereits mehrfach von der Liebe und dem Eifer im Allgemeinen Gesagten, und, als dahin gehörig, zu sagen Nothwendigen, offenbar da hervorgehn müssen, wo das Ganze zusammengestellt werden soll; ja selbst jene früheren Anführungen werden für unsre gegenwärtige Untersuchung nützlicher Art werden, da sie zugleich eine Darstellung des Ganzen vorbereiteten und anregten, wie sie nun hier genügend zu geben möglich ist. — Wenden wir uns daher nun zu der Sache selbst, und halten wir uns zunächst in Beziehung au-

eine gründliche Erörterung der Liebe und des Eifers an dasjenige selbst, was Empedocles und seine Ausleger hierüber gesagt haben, ehe wir uns in eine prüfende Beurtheilung dieser Principien selbst einlassen.

Die gelegentlichen Ausleger des Empedocles nennen, was wir hier mit dem Ausdruck Princip bezeichnet haben, bald ἀρχή bald αἴτιον, wie diese Ausdrücke hierbei schon Aristoteles gebraucht. So nennt Simplicius (ad Aristot. de anima 1. p. 6. b) die Liebe und den Eifer ἀρχὰς κινητικάς, dagegen an einem andern Orte (ad Aristot. phys. 1. p. 7. b) αἴτια ποιητικά, wo er im Gegensatz die 4 Elemente durch ἀρχὰς bezeichnet; eben so benennt Philoponus (ad Aristot. de anima lib. 1. c. 1. p. 17. a) die Liebe und den Eifer ἀρχὰς ποιητικάς, und setzt ihnen die 4 Elemente als ἀρχὰς ὑλικὰς entgegen; auf gleiche Weise unterscheidet auch Sextus Empiricus (adv. Math. 9, 4) ἀρχὰς δραστηρίους und ὑλικάς. Fragen wir hierbei nach Principien der Weltbildung, so sind auch diese Unterscheidungen der Sache ganz entsprechend, da dem Empedocles zufolge Liebe und Eifer und die 4 Elemente die Welt zusammenfügen. Die Elemente gelten hier als Grundstoff, (obgleich lebendiger beseelter Grundstoff, denn sie sind denkend,) während dagegen die Gestaltung, die Bildung der Welt und ihrer Erscheinungen ausgeht von Liebe und Eifer, als dazu gehörigen inwohnenden G r u n d k r ä f t e n ihrer Entwicklung; denn diese letztern sind die Erreger der Dinge, sie wirken, und die Elemente erleiden ihre Wirkung. So sind dem Empedocles die Elemente als Grundstoff das S t o f f p r i n c i p, indem aus ihnen alle Stoffe hervorgehn, und Liebe mit Eifer als Grundkräfte das B i l d u n g s p r i n c i p, indem aus ihnen alle Bildungen, d. h. die Formungen und Organisationen der Dinge hervorgehn, und beide sind also das formende Princip; aber L e b e n s p r i n c i p an sich kön-

nen sie dem Empedocles nicht seyn; das Warum hiervon wird sich jedoch erst aus den Eigenschaften derselben genügend darthun lassen.

Was wir eben als Bildungsprincipien der Welt und ihrer Erscheinungen durch Liebe und Eifer bezeichnet haben, nennt Empedocles φιλία und νεῖκος; gewöhnlich pflegt man diese Ausdrücke durch Freundschaft und Feindschaft zu übertragen, mehrere Gründe haben mich abgehalten, ein Gleiches zu thun. Denn erstlich was das Wort φιλία anlangt, so wurde es bei den Griechen umfassender gebraucht, als nur von der Freundschaft, und drückt dem ἔρως gegenüber, welcher die begehrende, leidenschaftliche, daher dann auch als Folge die auf geschlechtliche Verhältnisse bezogene Liebe bedeutet, vielmehr die innige, geistig-höhere, sich hingebende Zuneigung überhaupt aus, statt allein dasjenige Neigungsverhältniſs zu enthalten, was wir Freundschaft benennen, und wobei wir von den geschlechtlichen Neigungen hinwegsehend, die Uebereinstimmung der Gesinnung als Merkmal der Einigung betrachten. Die φιλία aber entspricht sogar auch jener innigen Zuneigung, welche Seele in Seele, Wesen in Wesen verschmelzen möchte, jener heiligen Sympathie der Wesen, wo eines in dem andern untergehen möchte, eins werdend mit dem andern. Ueberdem ist die Fortleitung der Wurzel des Worts Freundschaft hier in dem Verflieſsen der Redewendung und mit ihr der Begriffstellung für die logische Zweckmäſsigkeit todt und unfruchtbar, während Liebe in Lieben eben so leicht und natürlich verflieſst, wie φιλία in φιλεῖν; dazu kömmt, daſs Empedocles selbst mehrfach die Ἀφροδίτη für die φιλία setzt, welches um so mehr darthut, daſs seine φιλία in weiterm Sinne zu nehmen sey, als daſs sie nur das in sich begreife, was wir F r e u n d s c h a f t zu nennen gewohnt sind; ja es weist der Ausdruck Ἀφροδίτη sogar auch noch

auf das Geschlechtliche hin, und faſst das eigentlich Erotische so mit in sich, obgleich dies bei der φιλία nur in dieser Welt als einem Schauplatz der Gegensätze, und wo sie nur in Wechselwirkung des Eifers hervortritt, also im angewandten Sinne allein möglich ist, und auch nicht einmal immer war; denn als eine ursprünglichere Form der Gebilde dieser Erde schon setzt Empedocles als ein ἕν dies, daſs sie früher zeugungsganz (ὁλοφυεῖς), also nicht geschlechtlich gesondert gewesen sind, indem er sagt (II, 38):

»Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde.«

Da sich bei Empedocles die φιλία und das νεῖκος entgegenstehen, so dürfte es scheinen, als wenn man, da die erstere hier durch Liebe ausgedrückt wird, das zweite wohl am natürlichsten durch Haſs ausgedrückt hätte. Doch dem ist keineswegs so. Denn erstlich hat auch hier Empedocles nicht das der Liebe gewöhnlich entgegenstehende Wort τὸ μῖσος, sondern ein Wort, welches lebendiger und auch umfassender ist, da es überhaupt ein reges Gegenstreben der Kraft ausdrückt, und daher am besten durch unser Wort Eifer bezeichnet werden kann; denn nehmen wir es im feindlichen Sinne des erregteren Zankens und Streitens, so entspricht es dem νεῖκος, da unser Wort Eifer dem zornigen erregten Muthe gleichbedeutend ist, nehmen wir es als lebhaftere Regsamkeit der Kraft als Anstrengung, Anspannung derselben, so entspricht es ebenfalls dem νεῖκος, und auch auf das Gegensätzliche weist unser Wort noch hin, denn der Eifer ist immer Folge eines Reizes, den er zu bewältigen sucht, er ist so das Gegenstreben, und selbst wo er für sich etwas ist, wendet er sich noch entweder zugleich einem Widersätzlichen, das ihn reizt, entgegen, oder der Gegenstand, zu dem er sich selbst hinrichtet, ist ihm das Reizende, das er an sich zu reiſsen oder auch sich zu unterwerfen bemüht ist. So wird selbst der wis-

senschaftliche Eifer noch als Gegenstreben sichtbar, denn die Mysterien der Wissenschaft reizen ihn auf, und er ruht nicht, bis er sie in sich aufgenommen, sie zum Eigenthum der eignen Kraft gemacht hat. Eben so entspricht nun auch der Wetteifer dieser seiner Wurzel, wie er zugleich der griechischen φιλονεικία analog gebildet erscheint, die doch ebenfalls von dem νεῖκος sich herleitet. Wäre alles ausgedrückt worden, was in dem νεῖκος liegt, so hätte auch noch, um völlig gleichen Eindruck zu machen, ebenfalls im Deutschen dasselbe Geschlecht des Wortes gewählt werden müssen, also das Neutrum, weil in dem griechischen Wort durch sein Neutrum noch eine Art von Indifferenz oder vielmehr noch eine Unbestimmtheit liegt, nach der es unentschieden bleibt, sich diese Gegenkraft bald als ein mehr positiv oder negatives, oder auch bald als ein ruhendes, völlig indifferent werdendes zu denken, wenn auch gleich dieser sprachliche Eindruck selbst dabei nur dunkel walten sollte. Da aber kein Wort unsrer Sprache sich dazu natürlich und einfach genug dem griechischen Worte anschmiegend darbot, so blieb immer das männliche Wort der Eifer auch hier das zweckmäſsigere, weil er das Hauptverhältniſs der Richtung des νεῖκος für diese Welt hervorhebt, in welcher er durchaus wie ein positives männliches Princip in rüstiger und entrüsteter Kraft aus sich hervortritt. Doch sehen wir nun, wie Empedocles selbst seine φιλία und das νεῖκος näher erklärt.

Die Liebe erscheint erstlich bei Empedocles als vereinendes, so wie der Eifer als das alles zerstörende Princip. Denn wenn Empedocles von der Entstehung und Umwandlung der Dinge redet, sagend, daſs bald Eins aus dem Mehrseyn ward, bald Mehrseyn aus dem Einen, und daſs, was da ist, im-

mer und ewig fort dieser Wechslung unterliege, so setzt er hinzu in Beziehung auf diese Dinge (I, 43 ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

Eben so wenn er in einer andern Stelle von der Entstehung der einzelnen Geschlechter der Wesen redet, fügt er, wie kürzlich schon erwähnt, hinzu (I, 123 ff.):

»Bald zusammengekommen durch Lieb' in einerlei Welt zwar,
»»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers,
»Bis sie zusammenfügend das All da unten geworden.«

Die Liebe ist ihm ferner annähernd, zartsinnig, unsterblich in ihrer Regung; der Eifer dagegen stürmig, rasend, verderblich; denn so heifst es von ihnen beiden und zwar zunächst von dem Eifer beginnend (I, 172 ff.):

»Aber wie viel er immer entstürmt a), naht b) immer um solches
»Die zartsinnige c) Liebe umfassend d) unsterblichen Andrangs e)«;

in einer andern Stelle (I, 8):

— — — »Habend dem Eifer vertraut dem rasenden f)«,

und an einem andern Ort wieder (I, 8):

— — — — »Der verderbliche g) Eifer besonders.«

Eben so ist ihm auch ferner der Eifer grämlich, und er wird ihm zum argen Hader, dagegen ist die Liebe ein Sehnen und giebt sich den Menschen als Seligkeit und als Aphrodite kund; denn so sagt er in der Stelle von der Erkenntnifs des Gleichartigen, dafs wir beschauen (III, 42)

»Sehnen h) mit Sehnen auch, wie Eifer mit grämlichem i) Eifer.«

und

---

a) ὑπεκπροθέοι. — b) ἐπήει. — c) ἠπιόφρων, nach Peyron und Schäfer. — d) ἀμφαμφῶσα, mit Peyron. — e) ἄμβροτος ὁρμῇ, nach Peyron. — f) μαινομένῳ. — g) οὐλόμενον. — h) στοργὴν. — i) λυγρῷ.

und in einer andern Stelle heifst es, nachdem gesagt worden, dafs die leiblichen Glieder bald von der Liebe vereint worden, darauf wieder von den Gliedern (II, 27):

»Bald auch wieder vom Hader, dem argen, getrennt a) auseinander;«

dagegen heifst es bei Gelegenheit der Augenbildung (II, 99):

»Daraus fügete Augen, unzähmbare, hehr' b) Aphrodite;«

und in einer andern Stelle wird in Beziehung auf die Liebe von den Menschen gesagt, in sofern sie selbe in diesem Leben anerkennen (I, 59):

»Seligkeit c) nennend dieselbe mit Namen und Göttin des Schaumes d).«

Ferner wie schon die Liebe selbst ein Sehnen ist, so weckt sie auch in den Wesen die Sehnsucht, dagegen erregt der Eifer in ihnen die Brunst; denn (I, 145).

»Ihnen den Eifergebohrnen das ganze Geschlecht ja ist brünstig e).«

Dagegen in einer andern Stelle, nachdem vorher gesagt worden, dafs alles durch den Hader entzweit worden sey, ist dem Empedocles alles (I, 112)

»Aber vereinet f) in Liebe, und sehnet sich g) gegen einander.«

Weiter ist dem Empedocles die Liebe auf sich beruhend, an Länge und Breite dieselbe, während der Eifer ganz Gegengewicht ist, denn so sagt er bei Anführung des Zerfallens des Einen in die Mehrheit, nachdem er als so entstanden die Elemente erwähnt hat (I, 33 ff.):

»Dann ganz Gegengewicht h) der verderbliche Eifer besonders,
»Wie die Liebe in ihnen, an Läng' und Breite die gleiche i);«

a) κακῆσι Ἐρίδεσσι. — b) δῖα. — c) γηθοσύνην. — d) Ἀφροδίτην. — e) ὀργῷ. — f) σὺν δ' ἔβη. — g) ποθεῖται. — h) ἀτάλαντον ἁπάντη. — i) ἴση μῆκος τε πλάτος τε.

der Eifer ist nämlich Gegengewicht, in sofern er der Liebe das Gleichgewicht hält, theils in den Dingen dieser Welt, die aus der Wechselwirkung dieser Kräfte gerade so wie sie sind hervorgehen, theils in Beziehung auf die eine Welt, denn bei der Einigung der Elemente in jener Welt, wo sie also durch Liebe zusammen gekommen sind, hieſs es (I 32):

»Aber zu äuſserst entrückt a) war diesem Vereine der Eifer,«

wo er um so mehr als allgemeines Gegengewicht erscheint, da die geeinigte Welt als solche Werk der Liebe ist, und in ihrer Einigung eine Sphäre bildet, in welcher der Eifer zu äuſserst gelagert ist. Daſs aber die eine Welt durch ihre Einigung Sphäre ist, erklärt auch, was es sagen wolle, daſs die Liebe an Länge und Breite dieselbe sey, denn nicht blos das Quadrat, sondern auch die Sphäre haben diese Eigenschaft; als Sphäre aber, wie wir früher sahen, ist sie die überall gleich innige (nach Innen strebende) concentrische Kraft, daher auch auf sich beruhend, folglich absolut, folglich selbst als solche in die Gottheit eingehend, während der Eifer als solcher nur als Gegenkraft der Liebe für die Weltordnung erscheint, und daher bei seiner Einigung mit dem ursprünglichen ἕν, in das sich alles auflöst, nur in höherer, umgewandelter Form als eingangsfähig gedacht werden kann; daher würde dann aber auch wieder in Beziehung auf die Liebe, wenn sie absolut ist, folgen, daſs alles was wir als Grund derselben bei den Wesen betrachten, empedocleisch nur als durch den Eifer mehr oder weniger getrübt und verkehrt anzusehen, so wie die idealste Gestalt durch verdüsternde und verkehrende Beleuchtung gesehen in solcher Erscheinung sogar zum Zerrbild werden kann, und doch ist sie

---

a) ἐξ ἔσχατον ἵςατο.

selbst immer dieselbe, das edle hohe Ideal, das uns, im rechten Lichte gesehen, entzückt und hinreifst. Es wird aber diese Trübung der Liebe dabei von dem Eifer ausgehend zu denken seyn, weil Empedocles die Liebe und den Eifer für die irdische Welt überall in Wechselwirkung begriffen ansieht, so dafs bald das eine überwiegt, bald das andere. Dafs dies so sey, ergiebt sich z. B. aus folgender Stelle (I, 163. ff.):

— »Nachdem nun der Eifer zur untersten Tiefe gekommen
»Strudelab, mitten jedoch im Wirbel Liebe geworden,
»Kömmt darinnen es alles zusammen, um eines zu seyn nur,
»Spröde nicht, sondern gewillig gestehend anders her andres;
»Und der Sterblichen Art Myriaden entströmen der Mischung.
»Vieles doch blieb unvermischet, mit denen, die sich gemenget,
»Wechselnd, was noch der Eifer verwehret, der obere. Denn nicht
»Fügbar ist er so ganz entstiegen zur Gränze des Kreises,
»Sondern was in den Gliedern, es blieb theils, andres entwich nur.
»Aber wie viel er immer entstürmt, naht immer um solches
»Die zartsinige Liebe umfassend unsterblichen Andrangs.
»Alsbald Sterbliches wurde, was früher unsterblich gewöhnet,
»Lautres a) auch, was vordem sinnlos b) die Pfade verändert;
»Und der Sterblichen Art Myriaden c) entströmen der Mischung,
»Mannigfaltiger Bildung begabete, d) Wunder zu schauen«. —

Zunächst ist über diese Stelle im Allgemeinen zu bemerken, dafs sie ihrem Zusammenhange zufolge von der irdischen Welt und ihren Erscheinungen gilt, wie sich auch daraus ergiebt, dafs Myriaden sterblich gearteter Wesen aus der Mischung des sich vereinigen wollenden hervorgehen, so wie, dafs vor dieser Mischung schon vieles da wär, welches jedoch nur als ein Zerfallenes vorhanden seyn konnte, sonst

---

a) ζωρά. — b) ἄκριτα, wie auch der Codex Taurin. des Simplic. liest, obgleich ἄκρητα, wie Sturz mit Eustath. und Theophrast den Simplic. verbessert, dem Metrum entsprechender ist, aber einen flacheren Sinn giebt. — c) ἔθνεα μυρία θνητῶν. — d) παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα.

würde es sich nicht erst vereinigen wollen, und ausdrücklich wird auch noch hinzugefügt, daſs vieles doch noch unvermischt geblieben sey, abgehalten vom Eifer; wo aber der Eifer mächtig ist, da ist irdische Welt vorhanden, weil der Eifer die Einheit trennend, die Vielheit des Daseyns in seiner Zerfallenheit hervorbringt, und die irdische Welt ist ja eben, wie wir früher sahen, die zerfallene in sich getrennte Welt. Daſs ferner hier in der irdischen Welt Liebe und Eifer in Wechselwirkung stehen, geht ebenfalls aus unserer Stelle hervor; denn während der Eifer seiner Natur gemäſs entstürmt, was nur allmälig geschieht, da er nicht fügbar zur Gränze des Kreises entsteigt, so naht immer gerade um so viel die zartsinnige Liebe, ja sie thut es in unsterblichem Andrange, und umfaſst das durch den Eifer Vereinzelte, woraus sich deutlich ergiebt, daſs beide, die Liebe und der Eifer, wenigstens eines nach dem andern in den Dingen thätig sind; aber sie sind es auch gleichzeitig, denn während die Liebe die sterblichen Wesen bildet, ist ja nicht aller Eifer aus den Gliedern entwichen,

»Sondern was in den Gliedern, es blieb theils, andres entwich nur,«

ein Satz, welcher hier durchaus in Allgemeinheit aufgestellt erscheint, und uns zeigt, wie sich zugleich und gegenseitig im Irdischen die Wirkungen der Liebe und des Eifers berühren; denn wie überall, muſs ja auch hier immer fort in den Gliedern der Eifer streben, weiter zu trennen, und die Liebe das schon Gebundene noch inniger zu binden, wenigstens es in seiner Verbindung fest zu halten, daſs es sich nicht wieder löse. — Es könnte jedoch scheinen, daſs diese Wechselwirkung der Liebe und des Eifers etwas vorübergehendes auch im Irdischen sey, und daſs wie in der einigen Welt der zu äuſserst

gelagerte Eifer eine Zeit lang ein ruhender zu werden scheint, während die Liebe inniger einet, so umgekehrt in der irdischen die Liebe eine Zeit lang ruhe, während der Eifer allein waltet, und dann erst die Wechselwirkung derselben eintrete. Allein schon die empedocleische Ansicht vom Eifer, daſs er ganz Gegengewicht genannt wird, wie wir sahen, scheint darauf hinzudeuten, daſs schon immer Wechselwirkung zwischen Liebe und Eifer bestehe, und daher so wenig in der einigen Welt wie in der getheilten eine eigentliche Ruhe eintreten könne, sondern stets wirkliche Spannung und Gegenspannung unter diesen beiden Principien bleibe, in der einigen Welt mehr allgemeine Spannung der allgemeinen entgegen, in der getheilten Welt mehr vereinzelte Spannung der vereinzelten Spannung gegenüber, aber immer doch Spannung, Gewicht und Gegengewicht, und ihre irdische Wechselwirkung in sofern nur Schwankung des Gleichgewichts. Wollten wir aus dem tiefern Wesen der Liebe folgern, so müſste sogar die Liebe den Eifer, den grämlichen, in seiner Natur zu besänftigen und in Gleichartigkeit ihrer selbst, also in Liebe, aufzulösen und zu einen bemüht seyn, ihm deshalb sogar mit reger freundlicher Thätigkeit nahn, und nur seiner Art wäre es gemäſs, dem entstürmen zu wollen; da aber die Liebe absolut ist, der Eifer relativ, so müſste dem zufolge die Liebe selbst die liebliche Siegerin des Eifers werden. Daſs die Liebe den Eifer im Einzelnen wenigstens mit umfaſst, läſst sich daraus schlieſsen, daſs sie in unserm Fragment Einzelwesen gestaltet, obgleich in den Gliedern noch Eifer enthalten ist. Doch von dem Allgemeinen dieser Ansicht schweigen die Fragmente, wie die ältern Ausleger derselben; dagegen erkannten auch sie, namentlich die Ausleger des Aristoteles, in Beziehung auf dessen Bemerkungen über

Empedocles, die Wechselherrschaft der Liebe und des Eifers als empedocleisch an, so Philoponus (ad Arist. phys. auscult. I, C. 2), nur, dafs er in der irdischen Welt den Eifer überhaupt vorherrschen (ἐπικρατεῖν) läfst, wie in der geistigen die Liebe. Eben so thut dies auch Simplicius (ad Aristot. phys. 8. Fol. 258. a), indem er bemerkt, dafs der Eifer schöpferische Ursache der sinnlichen Welt sey, wenn er aber nicht völlig vorherrsche, (ὅταν ἐπικρατῇ μὴ τελέως), welche Modification auch der Liebe ihr Recht anweist, die hier auch ihren Antheil an der Herrschaft empfängt; und in einer andern Stelle (ad Aristot. de coelo 2. Fol. 128. a) erklärt sich Simplicius hierüber noch bestimmter, indem er, und das mit Recht, wie sich auch aus unsern Erörterungen ergiebt, den Aristoteles deshalb tadelt, ja geradezu sagt, dafs er Gewalt anthue, indem er bei Empedocles diese (die irdische) Welt von dem Eifer allein werden lasse, gleichfalls auch, wenn in dieser Welt der Eifer vorwalte, wie in der Sphäre die Liebe, vielmehr sage Empedocles, das beide (nämlich Welten) von beiden (nämlich der Liebe und dem Eifer) entständen. ([illegible] δὲ [illegible] nämlich Aristoteles, sagt er, οἰόμενος τὸν κόσμον τοῦτον ὑπὸ μόνου τοῦ νείκους κατὰ Ἐμπεδοκλέα γίνεσθαι. ἴσως δὲ καὶ εἰ ἐπικρατοίη ἐν τούτῳ τὸ νεῖκος, ὥσπερ ἐν τῷ σφαίρῳ ἡ φιλία. ἀλλ᾽ ἄμφω ὑπ᾽ ἀμφοῖν λέγει γίνεσθαι.) Eine Stelle, welche aufser dem Eigenthümlichen, dafs sie auch jener Welt eine Beimischung des Eifers läfst, für diese Welt beide Kräfte fast gleich und gemeinsam in Anspruch nimmt, denn das Vorwalten überhaupt des Eifers hienieden wird hier schon als gegen Empedocles Ansichten gesetzt, wodurch auch der Liebe desto mehr Antheil und Einwirkung beigelegt wird. Wenn aber auch der Eifer vorherrscht, nur nicht völlig, wie er anderswo sagt, und wie auch Philoponus die Ansichten

des Empedocles als nährungsweise aufgefaſst zu haben scheint (ad Aristot. de generat. et corrupt. 2, 6. Fol. 59. b.), indem er nur von einem mehr Vorwalten, (μᾶλλον κρατεῖν), der Liebe in dem Geistigen, so wie umgekehrt des Hasses in dem Sinnlichen als empedocleisch redet, so daſs also auch der Liebe ihr Herrscherrecht zugestanden wird, so ist jedenfalls hier dadurch, daſs ein Herrschen vorhanden ist, auch Wechselwirkung vorhanden, denn das Herrschen deutet auf Wechselwirkung, die so auch aus diesen Aeuſserungen sich als empedocleisch ergiebt. Aber allerdings hat dieses Herrscherrecht seine Perioden, denn aus unserem obigen Fragment des Empedocles ergiebt sich für die irdische Welt eine Zeit als früher, wo der Eifer die Oberhand, oder wie es in unserer Stelle heiſst, das Oben hatte, und ganz das Innere der Glieder durchdrang; der folgte dann diese, wo die Liebe wieder mitten in das Gestürme des sich selbst trennenden Eifers eindringen konnte, um Wesen nach ihrer Art zu bilden; und so mögen diese Perioden wohl mehrfach von ihm wiederkehrend gedacht worden seyn, denn in einer andern Stelle läſst er so den Eifer aus den Gliedern selbst wieder zur Herrschaft hervorbrechen, indem er sagt (I, 156. ff.):

»Aber wenn groſs nun genähret inwendig der Eifer den Gliedern,
»Und zu Ehren aufstürmte, a) nachdem vollendet die Zeit ward,
»Ihnen abwechselnd gebracht vom weit umfassenden Eidschwur.«

Ferner ergiebt sich aus jenem obigen Fragmente, daſs die Liebe in ihrem Vorherrschen die Wesen dieser Welt wohlgestaltet, sich klar und in Fülle von mancherlei Art entstehen läſst, denn sie sind Wunder zu schauen, Lauteres was vordem sinnlos gewandelt, und Myriaden von Art, (ἔθνεα μυρία);

---

a) ἀνόρουσε.

dagegen beim Vorherrschen des Eifers wird alles nur **mifsgestaltet**, denn so sagt er in einer andern Stelle (I, 111).

»Ungestaltet a) ist alles, entzweit b) in dem Hader c) geworden,«

er ist **sinnlos** statt besonnen, wie eben bemerkt, und statt der **Arten** in welche sich alles ordnet, entstehen **Abarten**, Zerrbilder, denn wenn etwas zur Mischung wohl geeignetes durch Liebe verwandtes auch schon da ist, sagt er anderwärts (I, 42. ff.)

»Wird es vom Eifer noch weiter getrennt aus einander, d) vorzüglich
»Art und Mischung zufolge und ausgeprägeter Bildung, e)
»Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer und Scheusal; f)

ja beim völligen Vorherrschen des Eifers sind nicht einmal einzelne vollständige Organismen möglich, sondern nur gliedweise treibt das Bildungsbedürftige durch einander, denn so heifst es an einem andern Orte z. B. (II, 20. ff.)

»Blose Arme sie trieben daher, die ledig der Schultern,
»Und es umirreten Augen allein, der Stirne entbehrend.«

Dafs aber auch hierbei selbst noch das mehr organisch Geregelte Folge der Liebe sey, ergiebt sich aus einer andern Stelle, wo namentlich die Augen als Werk der Liebe erscheinen, (denn ihre sphärische Bildung mufste dem Empedocles, wie alles sphärischer geeinte, auf ein Vorwalten der Liebe hindeuten, weil ja die Sphäre durch allseitige Einigung gebildet wird). Es heifst nämlich von den Augen in einem andern bereits erwähnten Fragmente (II, 99):

»Daraus fügete Augen, unzähmbare, hehr' Aphrodite,«

---

*a)* διάμορφα. — *b)* ἄνδιχα. — *c)* ἐν κότῳ. — *d)* ἔχθει πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι. — *e)* γέννῃ τε κράσει τε, καὶ εἴδεσιν ἐκμακτοῖσι. — *f)* ἀήθεα καὶ μάλα λυγρά.

und bald darauf ebenfalls von den Augen (II, 100):

»Als in Banden geheget, in zärtlichen, a) sie Aphrodite.«

Zeigt sich auch hier noch die Liebe als einigendes Princip bei solcher Vereinzelung der Dinge, so scheint es doch diesem Begriff fast widersprechend, wenn Empedocles bei dem Vorwalten der Liebe in Beziehung auf die Arten die dann entstehen, von Myriaden der Art redet; denn was auch zugleich hier noch so sinnvoll und tief den einenden Charakter der Liebe ausspricht, das Bilden der Arten, dies scheint wieder dadurch, daſs Myriaden von Arten entstehen, selbst in eine Zerstückelung auszuarten. Denn da die Arten entstehen, indem Verwandtes sich dem Verwandten ausschlieſsend in einem Gemeinsamen beruht, und so sich immer neue und höhere Kreise der Einheit der Gattung, als dem Allgemeinern, zukehren, — was dann, wenn es die Liebe wirkt, so bedeutungsvoll als ein inniges freiwilliges Eingehen in das Allgemeinere erscheint, statt als eine Gewaltthat des Gedankens oder in sonst centralisirender Naturkraft hervorzutreten, — so würde man ja dabei um so mehr eine Vereinfachung der Art erwarten müssen, statt eine Zerfällung in Myriaden der Arten. Allein wir dürfen nur auf der andern Seite die Wirkungen des Eifers beachten, der alles zu zerstücklen und zu zerstören strebt, um zu finden, daſs die Myriaden der Liebe durchaus als eine Minderung jener Unzahl von Vereinzelungen angesehen werden müssen, welche das eifernde Princip herausbildet, und so uns überzeugen, daſs sie dem jedesmaligen Umfang der Herrschaft der Liebe gemäſs nach Empedocles in der Welt erscheinen müssen, daſs ihm in sofern auch nothwendig bei immer gröſserer Herrschaft der

---

a) γόμφοις ἀσκήσασα καταςόργοις.

Liebe, und folglich immer grössern Abnehmen des Eifers auch die Zahl der Arten abnehmen müsse, sich ausgleichend in der höhern Einheit ihrer Gattungen, und so immer fort, selbst bis hinein in das Absolute. Eben so bedenklich könnte es scheinen, dass, obgleich die Liebe unsterblichen Andranges naht, doch jene Myriaden der Art nur Sterbliches sind, ja, dass sogar nach einem der erwähnten Verse, wenn so die Liebe im Irdischen waltet,

»Alsbald Sterbliches wurde, was früher unsterblich gewöhnet«,

wo es fast scheint, als dränge das Unsterbliche selbst hinzu, um ein Sterbliches zu werden, wenigstens als beeile sich die Liebe, Unsterbliches in Sterbliches zu verwandeln. Vielleicht dachte Empedocles an beides, denn diese Stelle beruht auf einem tiefern Grunde seiner Ansicht. Wir wissen nämlich, dass nach ihm Unsterbliches herab muss in diese Welt, als auf das Feld des Verderbens, um in Fleisch und Kraut geboren, ein Sterbliches zu werden; aber ehe noch vollständige und regelmässige Organismen möglich sind, müssen diese Geister hin und hergestürmt, eine Beute des Eifers werden, und dem zufolge heisst es in einer Stelle der Fragmente von diesen Geistern (I, 149 ff.):

»Meerfluth spie auf die Schwelle des Landes sie, Erde zum Lichtstrahl
»Nimmer ausruhender Sonne, die warf sie ins Aethergestrudel;
»Einer von andrem empfangen so fort, wehklagen sie alle.«

So müssen wir es daher dem Empedocles zufolge schon für sie selbst als etwas erfreulicheres, als eine Verbesserung ihres Zustandes und somit als eine freundliche Hülfe der Liebe ansehen, wenn sich regelmässige Organismen gestalten, in die sie, nun nicht mehr Beute der Elemente, wie in stillere Behausung eingehen können. — Es findet sich aber in jenem ausführlichern Fragmente, aus welchem wir so vieles

abgeleitet haben, noch zweierlei, das einer besondern Aufmerksamkeit werth ist, denn einmal erscheint in der besagten Stelle der Eifer, theils als oberer, theils als unterer, theils auch noch in den Gliedern befindlich, und dabei in diesen Theilen abgetrennt, ohne weiteren Zusammenhang, welches auf ein durch sein allzuheftiges unregelmäſsiges Stürmen veranlaſstes, also auch mögliches, naturgemäſses Zerfallen seiner selbst hinzudeuten scheint; sodann verdient auch die strudelnde, wirbelnde Bewegung, woran auch in der jetzigen Stelle das Aethergestrudel erinnert, eine genauere Beachtung. In Beziehung auf den Eifer, heiſst es nämlich in der obigen Stelle, nachdem er strudelab znr untersten Tiefe gekommen, mitten jedoch im im Wirbel Liebe geworden, komme dann alles darin zusammen, sich zu vereinen. Empedocles scheint so dem Eifer selbst hier, da er ja doch das erregende Princip für die Stoffvereinzelung ist, eine wirbelnde Bewegung beizulegen, oder sie vielleicht auch sonst in der irdischen Natur als eine gesetzmäſsige Bewegung anerkannt zu haben. Ist dies wirklich seine Ansicht, so läſst sich dabei fragen, in wie weit sich zu solcher auch in der Erfahrung Veranlassung fand; und eine solche ist wirklich erweisbar. Denn alle geradlinige Bewegung im Vollen, bildet ursprünglich eine allseitig wirbelnde Bewegung des Vollen um sich her, wenn es nämlich nicht ein Festes ist, so wie selbst noch auf der Oberfläche des Vollen einen Doppelwirbel zu beiden Seiten, ist aber das Volle selbst in kreisender Bewegung, wie auch sonst durch Brechung an innern Hindernissen, so entsteht eine einzige wirbelnde Bewegung dann, der Richtung des Umkreises folgend. Nun aber scheint der ungebrochene Eifer nur geradliniger Bewegung fähig gedacht werden zu müssen, da dies in dem Begriff stürmiger heftiger Entäuſserung seiner selbst lie-

dafs sie rücksichtslos geradeaus strebt; dabei scheint die Kraft der Liebe selbst von Aufsen her in das Eine hinein nur zunächst einfache Bahn, wenigstens als herrschende Richtung zu gestatten, denn es wird in der angeführten Stelle das Streben des Eifers als ein Durchstürmen von Oben nach Unten durch das All hin dargestellt. Vielleicht entstand dem Empedocles bei diesem gehemmten Stürmen der Wirbel; jedoch findet er auch noch statt, wo schon wieder die von dem Eifer verdrängte Liebe naht, welche nun in die Mitte des Wirbels hineindringt. Dafs aber auch Empedocles dem All selbst eine kreisende Bewegung zugestanden habe, scheint daraus hervorzugehen, dafs er anderwärts von der Liebe sagt (I, 60 ff.):

»Welche mit allen umschwingend a) noch nie hat irgend gelehret
»Sterblich ein Mann. Du nur hörtest der Red' untrüglich Gefolge;«

wo offenbar von einem Umschwingen der Liebe mit allem die Rede ist, und wonach auch unstreitig die Aeufserung beurtheilt werden mufs, wo es von der Verwandlung der Dinge aus dem Einen in Viele und umgekehrt hiefs:

»Wie von dem Wechsel sie aber nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indefs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung;« b)

denn diese Unbeweglichkeit kann dann nicht Folge der Liebe seyn, sondern wie schon dargethan, festes unabänderliches Verhältnifs zum Absoluten, und da die Liebe absolut ist, in sofern dann auch zu ihr festes unabänderliches Verhältnifs, nicht aber überhaupt Unbeweglichkeit des Seyns. Aus den eben angeführten Versen geht jedoch auch hervor, dafs die Ansicht, dafs die Liebe mit **allem** (also alles umfassend) um-

---

a) μεθ' ἅπασιν ἑλισσομένην. — b) ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

schwinge, dem Empedocles seiner Versicherung nach eigenthümlich, also keiner frühern Schule, folglich auch nicht der pythagoräischen gehörig war.

Fassen wir nun alle diese einzelnen empedocleischen Bestimmungen der Liebe, wie des Eifers für jedes der Principien in ein Ganzes zusammen, so ist nach Empedocles die Liebe das zartsinnig einende, hehre, unvergängliche und absolute Bildungsprincip, welches, die Wesen einander näher bringt, Sehnsucht weckt, Seligkeit spendet, den Kreislauf der Welten bestimmt, Schönheit und Ebenmaſs gründet, und auf hoher Stufenleiter der Ordnung die Bestimmung der Wesen vollendend, sie, die Trauernden, zum heitern Selbstbewuſstseyn weckt, und göttlich wieder einführt in das Göttliche, aus dem sie geflossen; dagegen der Eifer ist ihm zufolge das feindselig trennende, in sich selbst zerfallende, relative Bildungsprincip, welches die Wesen ungestüm aus einander stürmt, Leidenschaft aufregt, Leiden auf Leiden häuft, Verwirrung, Ausartung und Entstellung in das Daseyn wirft, und die Wesen tief herabwürdigt zu sinnloser, häſslicher Rohheit, weit von den Höhen des Göttlichen hinweg sie, die Armen, hinabstürzend in noch tieferen Fall; sodann das Verhältniſs des Eifers zur Liebe ist: ihr ganz das Gegengewicht zu halten, und in Welt-Perioden in ihre Vereine zu dringen, während die Liebe selbst dem eingedrungenen Eifer Form und Regel zu geben bemüht bleibt.

Nach allen diesen Erörterungen sind wir auch dahin gediehen, die bereits oben aufgestellte Bemerkung zu rechtfertigen, daſs Liebe und Eifer im Sinne des Empedocles zwar als formendes Princip der Dinge, nicht aber als Lebensprincip an sich anzusehen seyen. Daſs die Liebe und der Eifer dem Empedocles bildendes, formendes Princip der Dinge sind, ergiebt sich aus dem bisher Gesagten, doch überlassen wir

uns noch einer genauern Entwicklung davon, um es in seinem ganzen Umfange darzustellen. Es läſst sich nämlich fragen, ob beide nur vereint oder auch ein jedes für sich formendes Princip genannt werden können, ob sie es nur für diese oder auch für jene Welt der Dinge sind; und es läſst sich erweisen, daſs sie es in allen diesen Beziehungen sind, und auch wie sie es sind. Da nämlich die Liebe das einende Princip ist, so geht auch ihr Bestreben dahin, alles zu umfassen, in sofern muſs sie dem, was da ist, eine bestimmte Form geben, und diese muſs nach ihrem Grundtypus seyn, in der absoluten Richtung der Liebe, räumlich die Kugel, der Zahl nach die absolute Einheit, geschlechtlich die Gattung als Individuum, oder das Alleinige; da im Gegentheil der Eifer das trennende Princip ist, so muſs er ebenfalls dem, was er berührt, eine Form geben, wirkte er allein, so würde er räumlich alles in unmeſsbar kleine Einzelnheiten zerklüften, und die Form, die er so aufdrückte, würde der Punkt seyn, als Unendlichkleines gedacht, der Zahl nach würde er ins Unendliche theilend die unendliche Vielheit als Menge bilden, geschlechtlich würde er das Atom als individuelles Bruchstück des Individuums gestalten; da er nun aber selbst vorübergehend ist, so würden seine Grundformen, da sie aus seiner Spannung hervorgehen, auch mit dem Aufhören dieser wieder zusammenfallen, und er ist also schon in seiner Wurzel nur relatives Bildungsprincip, während dagegen die Grundform der Liebe bleibend seyn muſs, weil die Liebe selbst absolut ist; da aber das Absolute zum Theil auch in Gegensätze zerfallen kann, und so mit ein relatives wird, so muſs bei der Liebe also auch in solchem Falle eine relative Form möglich werden, die sie aufdrückt; und da das Absolute Welten gegensätzlich entläſst, so muſs sich auch die relative Form innerhalb dieser

darthun. Wir haben gesehen, wie dies von der irdischen Welt als Gegensatz der Gegensätze gilt, indem hier die Liebe nach Empedocles in Wechselwirkung mit dem Eifer tritt, der hier gemeinschaftlich mit ihr Bildungsprincip der irdischen Welt wird, so daſs nur das Ueberwiegen des einen oder des andern die jedesmalige Form bestimmt, welche beim Vorherrschen der Liebe räumlich in den Linien der Schönheit, in Beziehung auf Zahl als organisirtes Ganze (discrete Gröſse), und dem Geschlecht nach in der Stufenfolge der Classification von dem Individuum aus bis in die Gattung der Gattungen hinan erscheint; dagegen beim Vorherrschen des Eifers räumlich in den Linien der Häſslichkeit als Miſsgestalt, der Zahl nach als Ungeheuer, d. h. als übertriebenes Ganze (indiscret discrete Gröſse), wo nicht als bloſses organisch werdendes Bruchstück, und geschlechtlich als Abart hervortritt. Da die einige Welt dem Empedoclés Welt der Liebe ist, und ihm die Wesen darin gleich erhaben und göttlicher Art sind, so müssen dort räumlich die Ideale der Schönheit, der Zahl nach in einfacher Organisation vollendete Ganze, und dem Geschlecht nach nur gleichartige Individuen darin bestehen können in einiger Gattung. Allein gerade daſs in der Einen Welt noch Einzelwesen bestehen, setzt noch eine Wechselwirkung der Liebe mit einem andern Princip voraus, weil ja die Liebe allein alles einet; daſs aber dies Gegenprincip noch Eifer sey, damit stimmt auch diejenige Stelle der Fragmente überein, wo Empedocles von den Einzelwesen sagt, daſs sie durch Liebe und Eifer geworden, und, indem er zunächst von den irdischen Dingen geredet, auch so der Göttlichen erwähnt; denn es heiſst daselbst, nachdem er gesagt, daſs alles ungestaltet in Hader und in Liebe vereint worden, und sich gegeneinander sehne (I, 113 ff.)

»Denn aus diesen Alles, was war, und was da ist, und seyn wird,«
und nachdem er so der Menschen, Bäume, des Wildes, Geflügels und der Fische gedacht, setzt er hinzu:

»Götter so auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten.«

Jedoch muſs wohl dieser Eifer fügsamer und in Liebe verklärt seyn, da ja der Eifer überhaupt von Auſsen die Sphäre der einen Welt umlagert. Ob aber der Eifer hier in solcher Fügsamkeit zu denken, oder wie sonst, darüber schweigen die Fragmente. Mit dieser Behauptung nun stimmt auch Simplicius überein, denn in der von ihm angeführten Stelle sahen wir, daſs er auch für die Bildung der einigen Welt mit ihren Wesen eine Beimischung des Eifers als empedocleisch ansah, wobei er jedoch durch seinen Tadel gegen Aristoteles diesem wenigstens unrecht thut, wenn er behauptet, daſs dem Aristoteles in empedocleischer Ansicht der Bildung der einigen Welt nur die Liebe als Princip gelte; denn aus einer früher besprochenen Stelle des Aristoteles (cf. Alex. Aphrodis. ad Aristot. metaphys. p. 96), wo er zu beweisen suchte, daſs der Gott des Empedocles unwissender sey, als die andern Wesen, weil in ihm allein das Princip des Eifers nicht enthalten sey, folgt, daſs es Aristoteles in allen andern enthalten als empedocleisch ansah, womit auch eine andere Stelle desselben übereinstimmt (metaphys. 2, 4), in welcher er sagt: *Ἐμπεδοκλῆς τίθησι μὲν ἀρχήν τινα αιτίαν τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ᾽ ἂν ȣδὲν ἧττον καὶ τȣ̃το γεννᾶν ἐξ αὐτȣ̃ τȣ ἑνός. ἅπαντα γὰρ ἐκ τȣ́τȣ τ᾽ ἄλλα ἐςὶ πλὴν ὁ θεός. εἴ γὰρ μὴ ἓν ἦν,* (wofür wohl *ἐνῆν*), *τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα ὥς φησι*, wo es dem Aristoteles wahrscheinlich ist, daſs auch der Eifer aus dem Einen hervorgehe, welches er zugleich wieder von der Gottheit absondert, worunter also die einige Welt zu verstehen. Wenn aber

aber der Eifer daraus hervorgeht, so muſs er doch erst darin befindlich seyn, worauf auch die letzten Worte deuten, die ich so übersetze, „denn wenn der Eifer nicht darin war in den Dingen, so war ja, wie Empedocles sagt, alles Eins, (d. h. entweder Göttliches wie Weltliches, also das absolute ἕν, oder wenigstens alle Dinge (die πράγματα), waren eins mit der einen Welt, folglich gab es keine Einzelwesen mehr darinnen, die doch Empedocles hinein setzt); wollte man aber auch beim Eifer ἕν lesen, so würde man nur gesuchter zu übersetzen haben, wenn aber der Eifer nicht geeinigt war, nämlich entweder mit der Welt, oder unter sich, (wo er jedoch auſserhalb lagert, folglich nicht darin bleibt), so war dann alles eins (nämlich in ihr), folglich kein Einzelwesen darin; wo aber der zweite Fall auf eine Ungereimtheit führt. Dagegen täuscht sich Aristoteles gar sehr, wenn er in einer andern Stelle (Metaphys. I, 4. vergl. Alex. Aphrodis. zu dieser Stelle) sogar auf ungeziemende Weise äuſsert, daſs die Liebe und der Eifer des Empedocles als Princip genau besehen, wohl nichts anders sagen wolle, als daſs das Gute und Böse als Princip zu setzen sey „(εἴ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν, καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν εἶναι τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν. ὥς εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν, καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ᾽ ἂν λέγοι καλῶς). — Denn da das Gute entweder das Sittliche, oder auch in weiterm Sinne das Zweckmäſsige seyn kann, wo dann das Schlechte als Gegentheil hervortritt, so würde in der ersten Bedeutung genommen die Erklärung zu eng seyn, da sich die Liebe und der Eifer auch auf Naturverhältnisse beziehn, und doch auch wieder selbst nur sittlich genommen unter keiner ethischen Verantwortlichkeit stehn, vielmehr

der Eifer nur blindes Werkzeug göttlicher Bestrafungen ist; in der zweiten Bedeutung aber wird sie zu weit, denn sie paſst auch auf den Eifer, in sofern er seiner Natur folgend und folgen müssend göttlichen Endzwecken und den Bestimmungen der Nothwendigkeit entspricht, folglich ebenfalls zweckmäſsig ist, wie die Liebe; überdem entspricht auch der Ausdruck von gut und böse dem Empedocles in Hinsicht auf Liebe und Eifer so wenig, daſs er in den Fragmenten nie davon in solcher Beziehung Gebrauch macht; was nicht unabsichtlich gedacht werden kann.

Da wir nun im umfassendern Sinne die Liebe und den Eifer als Bildungsprincip der Welten und ihrer Bewohner erörtert, und selbst den Gegensatz des Guten und Bösen darin zurückgewiesen haben, so bleibt uns, um auch anderweitige Begriffsverwechselung zu verhüten, auch noch zu zeigen übrig, daſs auch die Liebe und der Eifer nicht als Lebensprincip empedocleisch angesehen werden können. Von dem Eifer möchte man dies vielleicht zugestehen wollen, doch bedarf auch der Gegenstand von dieser Seite seine Beleuchtung. Wenn wir aber hier von Leben und zwar empedocleisch reden wollen, so meinen wir nicht das, was man gewöhnlich nur so Leben nennt, nämlich die organische Regsamkeit der Dinge, sondern die absolute Regsamkeit des Seyns in den Wesen, jenes Leben meinen wir, auf welches Empedocles hindeutet, wenn er den gewöhnlichen Begriff des Lebens zurückweisend, sagt (I, 89. ff.)

»Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
»»Daſs wie ferne sie leben:«« »Was man so Leben benennet,«
»»Sofern sind sie nun zwar, und Schlimmes und Gutes bei ihnen,
»»Aber bevor da geformt, wie gelöset, sind Sterbliche nichts mehr.««

Es kann aber der Eifer darum nicht als Princip Theil haben an der Hervorbringung des Lebens an sich,

weil er selbst nur relativ ist; eben so wenig liegt dies in der Liebe als solcher gegründet, denn wenn gleich sie absolut ist, so tritt doch in ihr das Seyn selbst wieder als das völlig Absolute hervor, und nur mit diesem in seiner Regsamkeit ist das Leben identisch, das absolute Seyn selbst also in seiner hehren Realität ist als das Princip alles Lebens zu betrachten; in sofern ist dann auch die Liebe ein Lebendiges, weil sie Erregung ist in dem allgemeinen Seyn; aber auch der Eifer ist ein Lebendiges, denn auch das an sich desselben ist Seyn, und er als Eifer in einer Erregung seines eigenen Seyns begriffen. Wenn man aber im abgeleiteten Sinne die Liebe und den Eifer für die sinnliche Welt als nächstes Lebensprincip setzen wollte, weil aus ihrem Wechselspiele der Kraft alle irdische Bildung und so mit immer neue Erzeugnisse hervorgehn, so muſs auch bedacht werden, daſs sie dann zugleich auch Principien des Todes sind; denn die Liebe löst die Individuen aufwärts in langer Stufenfolge hinan, bis sie alles zusammenführt in das Eine, Einige, das *Iv*; eben so umgekehrt löst der Eifer gemeinsames Leben auf in ein Einzelnes, und zerstört auch, wo möglich, selbst dieses wieder in Trümmer bis zum Atom, so daſs beide Principien in solchem Falle Leben und Tod zugleich spenden, nur daſs stets auch hier ein Gegensatz statt findet; denn während die Liebe Leben verknüpfet, tödtet sie obwohl in seligem Tode die Gebilde des Eifers, und während der Eifer das Leben in Vielheit vertheilt, tödtet er in schmerzlicher Erstarrung die geeinigten Bildungen der Liebe. So sind also beide vielmehr nur Leben ändernd als ursprünglich Leben spendend, und da sie als lebendige Kräfte lebendig einwirken in das, was ist, so sind sie in solchem Wechsel wohl belebendes, das ist, das Leben reitzendes Princip, zu nennen, nicht aber Lebensprincip selbst; da ferner

die Liebe nach Innen, der Eifer nach Aufsen das Leben erregt, so mufs sie auch, weil sie das Leben sammelt und verinnigt, dasselbe immer höher steigern zu seliger Begeistrung, während es im Eifer immer mehr sich fliehend am Ende sich hinneigen mufs zu der Ueberreitzung der Schwäche bis zur Erstarrung; und da endlich die Innigkeit der Liebe alles Leben hineinzieht in das Absolute, in welchem alles in höchster Innigkeit als ein ganz Geeinetes lebt, durch Liebe immer inniger lebt, so ist auch die Liebe höchstes Princip der Belebung, Princip der Belebung im Absoluten. Wenn nun aber hier alles in Liebe lebendig geeinet wird, so scheint es fast, als sey solche Liebe zugleich der höchste Egoismus, eine absolute Selbstliebe. Doch dies wiederspricht dem Wesen der Liebe, denn durch die Liebe wird nicht alles in ein Centrum gezogen, wie etwa die Denkkraft alles centralisirt, sondern es ist dabei vielmehr ein allgemeines Eingehen in einander, ein allgemeines geistiges Gravitiren gegen einander, wo alles Schwerpunct wird, indem das andere sich ihm zuneigt, sich selbst hingebend, seine eigene Wesentlichkeit aufgebend in die des andern; denn in Liebe sehnet sich alles gegen einander, und es geschieht so gegenseitig und allseitig, was Göthe von der Nymphe des Wassers singt, „halb zog sie ihn, halb sank er hin, so war's um ihn geschehn." Da dieses allseitige Aufgeben des Eigenen überhaupt Wesen der Liebe ist, wie das Centralisiren Richtung des Verstandes, so erklärt sich auch hieraus, warum gerade Verstandesmenschen ganz zum Egoismus hinneigen, während die in dem Gefühl lebenden Menschen in ursprünglicher Richtung wohlwollend sind gegen andere; denn das Gefühl überhaupt und an sich ist mittheilend und hingebend, wie hier die Liebe; obgleich die Liebe in Empedocles Sinne durchaus mehr enthält, als nur das,

was wir unter Gefühl zu befassen gewohnt sind, wie sich leicht aus den Erörterungen darüber ersehen läfst. Gerade aber aus unserer angestellten Untersuchung über sie, wie über den Eifer ergiebt sich auch wieder, wie sehr diejenigen Ausleger des Empedocles irrten, welche anderseits die Liebe und den Eifer als Stoff erfassen wollten, wie z. B. Plutarch (de primo frigido, T. II. p. 952. B) Empedocles Liebe auf das Feuchte deutet, so wie den Eifer für das Feuer nimmt, wohl weil bei der Bildung der Einzeldinge aus dem Elemente empedocleisch das Feuchte wie das Feuer, jenes im Sinne der Liebe, dieses im Sinne des Eifers waltet; noch seltsamer würde es, wenn man, was Georg Cedrenus (T. 1. chronic. p. 157 ed. Paris 1647. Fol.) von Empedocles sagt, dagegen hält, dafs ihm nämlich alles aus dem Feuer entstehe und in das Feuer vergehe; denn dann würde die Liebe auch zugleich zum Feuer, wenn man Plutarchs Meinung darauf anwendete. Alle diese Ansichten jedoch beruhen nur auf einer Verwechslung der empedocleischen Elementarprincipien mit den Bildungsprincipien, und bedürfen in sofern weiter keiner Erörterung. Wenden wir uns daher noch einmal zu einem Ueberblick des Ganzen, was Empedocles von der Liebe und dem Eifer sagt, um es mit demjenigen Princip prüfend zusammen zu stellen, was unsere Zeit in der Naturwissenschaft als Bildungsprincip der Dinge aufstellt, und das wir bald als Anziehungs- und Abstofsungskraft, bald als Centripetal- und Centrifugalkraft bezeichnen, so ist klar, dafs alles auch in den Principien des Empedocles enthalten ist, was wir in jenen Kräften suchen, aber es ist lebendig, beseelt, (ψυχή, wie Philoponus zu Aristot. de anima C. 1. p. 17 diese Principien und die Elemente des Empedocles Ansichten zufolge nennt), und tief aus dem Geistigen heraus aufgefafst, während jene andere Auf-

fassung kalt, lebensarm und fast körperlich ihr Princip construirt, so daſs sie mehr zu einer anorganischen als organischen und psychischen Anwendung hinleitet; und erst die neue tiefere Beobachtung der Natur hat dazu gehört, das andere Princip auch als ein lebendiges, belebendes zu erfassen, wie durchaus die Geschichte dieses Princips selbst zeigt, die von einem mechanischen Standpunct auslaufend erst allmälig zu dem höhern wirklich dynamischen und selbst organischen Standpuncte der Ansicht sich erhob, nach welcher die Naturphilosophie unserer Zeit die Bildung der Dinge entwickelt. Aber es ist nicht zu läugnen, daſs umgekehrt die Fassung des Princips nach Empedocles Art auch den mechanischen starren Zustand der Erscheinung fast wieder zu tief unter sich läſst, statt zu einer genauern Erwägung und Feststellung desselben hinzuleiten. Ueberdem widerstrebt auch dieses Herabziehen der Liebe in die veränderlichsten Erscheinungen der Natur zu sehr dem hehren Ideale, unter dem wir die Liebe nur als eine heilige Regung vergeistigter Organismen betrachten, und hienieden nur vorherrschend den Menschen dazu fähig erkennen; denn in der Menschheit gewahren wir als Blüthenerscheinung des Lebens in seinen heiligsten Stunden jenes innige, bewegte, rücksichtslos aufopfernde Hingeben seiner selbst an den theuren Gegenstand der Neigung, dem unser ganzes Wesen entgegenwallt, nur in ihm zu leben, und in süſser Begeisterung unter zu gehn in ihm. So liebt schwärmerisch sich entfaltend der Jüngling das Ideal seiner ersten Liebe, so weiht die sorgenerfüllte Mutter freudig dem Kind der Schmerzen alles, was hold und gut und groſs ist in ihrem Daseyn, so steht der Freund, der es ist, dem Freunde zur Seite, so stirbt der Märtyrer für seinen Glauben, so geht der Held in den Tod für das Vaterland und die Ideale

des Ruhmes. Daher wagen wir, aber nur in seltenen beseelteren Augenblicken der Weihe ahnungsreich das Princip der Liebe in der Natur zu erfassen; so ergreift es den Dichter und den Freund der Natur wie Liebeshauch derselben, wenn sie in hehren Augenblicken zur Weihe des Frühlings sich entfaltet, und eine wunderbar geheime Sehnsucht aus ihr hervor Wesen zu Wesen, Leben zu Leben drängt. Daher würde aber auch jenes allgemeine Bildungsprincip der Dinge zu bezeichnen, eine solche Erfassung desselben nöthig seyn, welche ausgreifend genug ist, der zwiefachen Ansicht zu genügen; also in sofern lebendig genug, um auch jene zartere seelenvollere Regung des Daseyns voll Sinnigkeit zu bezeichnen, und umgekehrt auch ruhig und förmlich genug, um auch dem Mechanismus der Erscheinungen gleichmäſsig zu entsprechen; denn nur eine solche Form der Auffassung dürfte dem Standpuncte der Wissenschaft selbst völlig entsprechen. Aber solche Bezeichnung im Worte zu finden, möchte seine groſsen Schwierigkeiten haben, denn selbst ein nähernder Ausdruck, wie z. B. der des Verinnigens und Entäuſserns dürfte nicht allseitig die Erscheinungen bezeichnen, die dabei vorkommen. Uebrigens bemerke ich noch, daſs die Bildungsprincipien des Empedocles, die Liebe und der Eifer, in ihrer Anwendung etwas besonders anregendes haben muſsten, Sympathien und Antipathien der Natur zu erforschen, und da die Richtung zu solcher Naturanschauung unter den Völkern uralt ist, so wäre es auch eben so leicht möglich, daſs sie umgekehrt dem Empedocles Veranlassung gab, diese Neigung und Abneigung der organischen Natur zu jenem allgemeinen Princip der Weltbildung durchgreifend und wissenschaftlich zu gestalten. —

## 5) Ueber die Weltseele beim Empedocles.

Man hat den Pythagoräern vielfach die Idee einer Weltseele als philosophische Ansicht beigelegt, und als pythagoräisch in solchem Sinn wird auch jene Stelle des Virgils von der Weltseele (Aen. VI, 724. etc.) ausgelegt,

»Erst den Himmel, die Länder umher und flüssigen Ebnen,
»Auch die leuchtende Kugel des Mond's und des Titan Gefunkel
»Geist inwendig ernährt, und durch die Glieder hinströmend
»Reget Verstand das All, dem grofsen Leibe gemischet etc.

Allein wenn man unter Weltseele ein eigenthümliches selbstständiges geistiges Princip denken wollte, das der Masse entgegengesetzt mit ihr zusammen lebte, wie wir gewöhnlich den Geist im Menschen seinem Körper entgegensetzen, und damit in lebendige Verbindung bringen, so möchte diese Ansicht als pythagorisch zu erweisen gar mancherlei Schwierigkeiten unterliegen, die hier zu entwickeln nicht der Ort ist, die aber auch in der neusten Bearbeitung der pythagoräischen Philosophie von Ritter (Geschichte der pythagor. Philosophie p. 176) derselben Ansicht entgegengestellt werden. Auf gleiche Weise würde man aber auch dem Empedocles Gewalt anthun, wenn man in solchem Sinne eine Weltseele bei ihm finden wollte. Schon durch die Entgegensetzung der Liebe und des Eifers als Bildungs- und Belebungsprincipien der Dinge, würde hier die seelische Einheit wegfallen, denn obgleich beide Principien auf seelische Weise das All durchdringen, bewegen und gestalten, so sind sie ja doch in einer Entzweiung als Dyas enthalten, was aber dem Begriff der Weltseele als einzigem beseelenden Princip der Welt widerspricht. Eben so wenig würde, wenn wir nach einem andern geeinigten Princip als Weltseele suchen,

die Gottheit selbst die Weltseele genannt werden können, denn wenn gleich selbige als hehrer Verstand mit schnellen Gedanken das Weltall durchdringt, so ist sie darum nicht der einzige, wohl aber der höchste Verstand, der durch das All sich regt, denn dem Empedocles hat ja Alles Verständnifs und Theil an Besinnung; dabei ist die Gottheit nicht selbst inwohnend den Welten als solche, sondern sie nur durchdringend, so wie ursprünglich schöpferisch sie bestimmend; und da der Begriff der Weltseele namentlich von der irdischen Welt gedacht wird, so würde sonst auch daraus folgen, dafs sie als Weltseele dann nur in dieser, folglich in jener nicht befindlich wäre; oder wenn sie Seele von beiden Welten wäre, so würde der Begriff von Weltseele wieder in Halbheit zerfallen, so dafs man beide Welten, die geeinte und die getheilte, zugleich als besondere Glieder einer einzigen Organisation ansehen müfste, die aus der einen Weltseele ihre Erregung und Belebung empfinge. Indefs dadurch würde man sich nur in leere Spitzfindigkeiten verlieren, um den gewöhnlichen Begriff von Weltseele als solcher fest zu halten. Allein vielleicht läfst sich darin, dafs alles Verständnifs hat und Besinnung, der Begriff der Weltseele festhalten. Prüfen wir daher diese empedocleische Ansicht als für solchen Sinn vielleicht geeignet etwas genauer. Aus Aristoteles Beurtheilung des Empedocles geht hervor, dafs es ihm als empedocleische Ansicht erscheine, es sey die Seele aus allen 4 Elementen zusammengesetzt, und es sey ihm auch jedes davon Seele gewesen; denn er sagt de anima 1, 2. (cf. 1, 4. ff.) ἔτοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες τὰς ἀρχάς, οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων. Obgleich diese Beurtheilung des Empedocles schon dem Philoponus bei

dieser Stelle einseitig erscheint, so spricht sie doch etwas aus, was auch aus den Fragmenten selbst gefolgert werden kann, nämlich eine Mehrheit der ψυχὴ, indem hier jedem Elemente Seele beigelegt wird; ist aber die Seele hier als ein collectiver Begriff zu nehmen, und nicht in Einheit, so verschwindet dabei, auch wenn wir die Seele als denkendes Princip der Welt auffassen, der Begriff der Einheit der Weltseele und somit diese selbst als solche; sie jedoch noch anders denn als denkendes Princip aufzufassen, würde den empedocleischen Ansichten zu fern liegen, da bei ihm ja selbst das Denken in einem umfassenderen Sinne gebraucht wird, so daſs bei ihm selbst das empfindende Wahrnehmen durchaus nur als ein angewandtes Denken zu betrachten war. Daſs aber dem Empedocles das Denkende in der Welt, von der doch nur eine Weltseele behauptet wird, ein getheiltes, folglich nicht eines ist, scheint aus Folgendem hervorzugehen. Die irdische Welt ist dem Empedocles entstanden aus dem Einstürmen des Eifers in die einige Welt, als seine Zeit dazu gekommen war. Aber durch dieses Einstürmen zerfällt sie in die 4 Elemente, folglich muſs auch das Denkende, was in dem ἓν liegt, auf diese Weise in eine Vierheit zerfallen, und obgleich es in dem ἓν auch seine Einheit und einige Wurzel hat, so kann es doch nicht in der zerfallenen Welt als ein einiges bestehen, sondern ebenfalls nur in mehrere und zwar zunächst in 4 Einzelnheiten aufgelöst, nach den 4 Elementen, aus denen dann wieder die Einzeldinge mit vereinzelter Denkfähigkeit hervorgehen. Dazu kömmt, daſs selbst die Geister, in welchen doch wegen ihrer göttlichen Natur die Denkkraft am reinsten sich aussprechen müſste, als gefallene Wesen in diese Welt der Elemente und des Eifers versetzt, an Denkfähigkeit verlieren, und nur im höchsten Zustande der

Läuterung wieder als Seher, Dichter und Weise verklärungsfähig dem göttlichen Denken und der Fähigkeit ein höheres Eins zu werden sich nähern; wie viel minder muſs also das Denkende der Elemente selbst in ihrer Zerfallenheit seyn, weil gerade Eifer und Elementareinkleidung in Fleisch und Kraut jenen die göttliche Besonnenheit und Einsicht raubt; und wie tief muſs dem Empedocles diese Stumpfheit der Denkkraft möglich gewesen seyn, da er, wie wir schon gezeigt, in den Zeiten des allzu vorwaltenden Eifers, also in den Zeiten der vorherrschenden Zerfallenheit, dasjenige „sinnlos seine Pfade durchwandeln läſst", was doch schon eine Art von Organisation erlangt hatte, wenn auch noch entstellt oder selbst nur als Glied eines vollen Organismus hervortretend. Daraus würde aber zugleich folgen, daſs das Denkende in den Elementen überhaupt eher als ein erstarrtes und bewuſstloses gefaſst werden müsse, weil sie das Formlosere Unorganisirtere sind, und daſs sie in sofern selbst, wenn eine Seele in ihnen wohnte, dadurch so gut wie keine hätten, folglich auch im Denken die aus einem regen Centrum ausgehende rege lebendige Thätigkeit ihnen fehlen würde; daſs aber, da Liebe die Einheit in den Elementen immer mehr wieder herstellt, auch ihr getheiltes und erstarrtes Denken immer wieder reger werden müsse, wie das der einzelnen Organisationen in und mit ihnen, und daſs es daher wohl auf einen Augenblick für diese Welt eine Weltseele geben müsse, nämlich den Augenblick, wo die durch Liebe wieder geeinigten Elemente wie die Arten der Wesen wieder eingehen werden in die einige Welt. So ist aber das Daseyn der Weltseele auch Ende der Welt hienieden selbst wie der irdischen Dinge, das Aufblicken eines edlen Metalls, daſs da eingeht in edlere, innigere, mehr gereinigte Form seines ganzen Wesens.

Dort aber in jener einigen Welt muſs dieses eine einige Denkende die eine selbstgeistige Welt, als seinen einigen innig verwebten Organismus, geistig und hehren Lebens voll als Weltseele bewegen und durchdringen. So kann wohl die einige höhere Welt des Empedocles eine Weltseele haben; und muſs es sogar, aber eine Seele, die nicht todte Masse, sondern schon selbst lebendigen verklärten Stoff beseelt; doch die Welt hienieden könnte kaum Larven und Schatten bieten, die gespensterisch die Welt der Elemente durchzucken, nur Schatten der Seele, nicht einmal eine einzige Schattenseele zu nennen.

### 6) Ueber die Einzeldinge als Gebilde der Weltprincipien.

Nachdem wir die Principien der Welt und die Art, wie aus ihnen die Welten entstanden und bestehen, in Empedocles Sinne entwickelt haben, wird es nun wesentlich, genauer zu zeigen, wie auch die Einzeldinge der Welten aus jenen Principien ins Besondere hervorgehen und fortbestehn, damit wir auch hierüber die Ansichten des Empedocles vollständig zu überschauen vermögen, indem wir bisher nur im Allgemeinen darauf hinzuweisen Veranlassung fanden. Da die Einzeldinge theils zu der sinnlichen, theils zu der übersinnlichen Welt gehören, so hat in sofern auch die Untersuchung diesen zwiefachen Gesichtspunct fest zu halten, und darzuthun, 1) in wiefern dem Empedocles die Einzeldinge der geistigen Welt Gebilde der Weltprincipien sind, und 2) in wiefern dies von den Einzeldingen der irdischen Welt gelte. Damit jedoch dasjenige, worüber die Fragmente deutlicher sprechen, welches nämlich von den irdischen Dingen gilt, auch zunächst hervorgehoben werde, so wenden wir uns zuerst zu den Dingen der irdi-

schen Welt, um sie aus dem angegebenen Gesichtspuncte zu betrachten. Jedenfalls bleibt auch in Hinsicht der Principien für diese, wie für die geistige Welt die Frage in doppelter Hinsicht zu erörtern, nämlich einer Seits in Hinsicht der Liebe und des Eifers als Bildungsprincipien, und andern Seits in Hinsicht der Elemente als Stoffprincip, indem sie ja sämmtlich das Ihre dazu beitragen, daſs die Einzeldinge der Welt in ihrer Eigenthümlichkeit so wurden und bestehen, wie sie sind. Sehen wir also jetzt von dem schöpferischen Hauche der Gottheit hinweg, aus der, nach Empedocles, ursprünglich alles hervorging, und endlich wieder dahin heimkehrt, nach dem ewigen groſsen Gesetz göttlicher Nothwendigkeit in Weltperioden werdend und wieder vergehend, so bleiben uns einer Seits als das nähere Zusammensetzende und den Bestand Liefernde die Elemente, aber zugleich als beseelt zu denken, und anderer Seits als das Wirkende, den Bestand so Verarbeitende, wie er eigenthümlich hervortritt, Liebe und Eifer.

Den Antheil nun der Elemente überhaupt an den Einzeldingen dieser Welt spricht Empedocles unter andern bestimmt in folgender Stelle aus (I, 74. ff.):

»Höre zuerst des All's vierfältige Wurzelgeschlechte,
»Feuer, und Wasser, und Erde, des Aethers unendliche Höhe;
»Denn hieraus, was da war, was seyn wird, oder was da ist.«

Aber auch einen bestimmten Antheil der Elemente an den Einzeldingen dieser Welt spricht Empedocles mehrfach und im Einzelnen aus. So heiſst es z. B. (I, 191):

»Mit weit langenden Wurzeln sich senkt in die Erde der Aether.«

Ferner anderswo (I, 199):

»Unter dem Wasser auch brennet viel Feuers.« — —

Wieder in einer andern Stelle (II, 38):

»Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde,
»Beiderlei Loos empfangend des Wassers sowohl wie der Scholle.
»Die entsandte das Feuer, — — —

Und an einem andern Orte (II, 3. ff.):

»Aber besonders mit diesen die Erd' in Gleiche zusammentraf,
»Mit der Flamm', und dem Schauer, und allwärts leuchtendem Aether,
»Wenn sie angelanget im heiligen Hafen der Liebe,
»Ist was Minderes gröſser, was Mehreres kleiner geworden.
»Daraus ward auch Geblüte und andere Bildung des Fleisches«

Eben so wird in der Schaale der Thiere solcher Art die Erde als Bestandtheil anerkannt, wenn es heiſst (II, 57):

»Solches nun bei den Muscheln, die meerheim, rückenbeschweret,
»Wie bei Purpurtrommeten und Stein geschaletem Schildthier,
»Wo du Erde gewahrst das höchste Gehäute bewohnend;«

aus welcher Stelle zugleich folgt, daſs Empedocles diese Schaalen selbst als eine Oberhaut ansähe. — In Beziehung auf das Wasser, im idealen Sinne von ihm die Nestis genannt, sahe er die menschliche Thräne als ein veredeltes Erzeugniſs aus jenem an, wenn er sagt (I, 31):

Fluthin / Nestis auch, welche bethauet mit Thränen die sterbliche Wimper.

Eben so erkannte er auch dem Saft der Rebe sein wässeriges Theil zu, wenn er sagt (II, 70):

»Von der Blüthe ist Wein am Stocke gegohrenes Wasser.«

wo noch zu wünschen wäre, daſs sich irgend eine Andeutung vorfände, wie Empedocles diesen organischen Gährungsproceſs überhaupt sich gedacht habe; doch fragen wir vergeblich nach einer solchen Erklärung. Uebrigens sind alle diese angeführten Stel-

len der Art, daſs sie in dieser Hinsicht durchaus weiter keiner Erklärung bedürfen. Einer besondern Aufmerksamkeit jedoch ist diejenige Stelle werth, wo Empedocles dem Auge neben dem Flüssigen und Festen das Feuer als inwohnend beilegt, merkwürdig, weil es auf seine eigenthümliche Ansicht von dem Sehen hinweist. Die Stelle lautet so (II, 101. ff.):

»Wie wenn Ausgang sinnend Jemand sich ein Licht anschüret,
»Strahlung des glühenden Feuers hindurch die winternde Nachtzeit,
»Vor dem mancherlei Wind gehäutete Leuchten †) entzündend,
»Welche sodann zerstreuen den Hauch der wehenden Winde;
»Aber der Schein auseilend je mehr er wurde entfaltet,
»Leuchtet entlang die Schwelle mit unbezwungenen Strahlen:
»So auch verwahrt im Gehäute das uralt dauernde Feuer
»Durch die dünnen Gewebe sich gieſst kreisblickender Sehe,
»Welche die Fülle der Feuchte behüteten, die da umströmet,
»Aber der Schein auseilet, jemehr er wurde entfaltet.«

Die Stelle selbst entwickelt, wie sich aus ihr sogleich ergiebt, anschaulicher an einer Vergleichung die Ansichten des Empedocles über das Auge; und zwar ist es die mit Häutchen, oder Blase umgebene Leuchte, d. h. Laterne mit ihrem Licht, womit selbiges verglichen wird. Die Bestandtheile zunächst des Auges, die sich aus den Worten des Fragments ergeben, sind Feuchtigkeit, Gehäute und Feuer; letzteres aber als das Inwendigste, dagegen das Gehäute von dem innern dünnen Gewebe aus als das Aeusserste zugleich des Auges. Das Feuer nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur strahlt aus durch die dünnen, von Feuchtigkeit, besonders wo sie die Sehe bilden, erfüllten Gewebe. Fast scheint es, als habe Empedocles zugleich selbst dem Auge durch das Ausstrahlen eine zähmende, beruhigende Kraft, als über-

---

†) λαμπτῆρας ἀμοργάς, was Schneider mit ἀμολγός als gleich annimmt.

haupt dem Feuer eigenthümlich beilegen wollen, wenn wir anders, was er von der Leuchte sagt, dafs sie den Hauch der wehenden Winde zerstreue, eigentlich nehmen, und dann die Vergleichung auch hier auf das Auge übertragen dürfen. Doch dem sey, wie ihm wolle, es spricht sich dieser Theil der Ansicht wenigstens nirgends weiter in den Fragmenten oder ihren Erklärern aus; aber auch, wenn wir diesen Theil der Vergleichung unbeachtet lassen, so mufs doch nothwendig schon aus Empedocles Ansicht von dem Auge überhaupt auch eine eigenthümliche Ansicht des Sehens hervorgehen. Jedoch würde man zu viel schliefsen, und doch auch wieder in Beziehung auf andere Ansichten des Empedocles zu eng, wenn man behaupten wollte, dafs dem Empedocles das Sehen allein, oder doch vorherrschend Folge des im Auge vorhandenen Lichtes sey, wie diese Stelle Aristoteles (de sensu et sensibil. c. 2) auslegt, indem ihm zu Folge Empedocles Meinung zu seyn scheint, dafs wir nur durch das ausstrahlende Licht des Auges sähen, und er fügt dann die Frage hinzu, warum das Auge nicht auch im Dunkeln sehe, wenn beim Sehen Licht aus dem Auge hervorgehe. Was hier aber Aristoteles zur Widerlegung dieser Ansicht sagt, wäre selbst, wenn Empedocles, was jedoch nicht der Fall ist, das Sehen durch das eigene Licht des Auges entweder allein oder auch nur vorherrschend erklärt hätte, (denn Aristoteles bemerkt allerdings auch am angeführten Orte, dafs Empedocles anderweit das Sehen noch von Ausflüssen aus dem Gesehenen ableite), schon darum nicht genügend, weil es ja Augen genug giebt, welche im Dunkeln weit besser und unterscheidender sehen als am Tage, so unter den Menschen z. B. die der Cretins, unter den Thieren z. B. die der Eule, oder welches Nachtthier man sonst will; allein auch andern-

seits

seits würde Aristoteles irren, wenn er glaubte, daſs das Dunkel der Erde selbst ein gänzlicher Mangel des Lichts in der Natur wäre. — Daſs auch Empedocles schon die Beobachtung kannte, daſs manche Augen besser im Dunkeln sehen, als am Tage, geht aus einer andern Bemerkung des Aristoteles hervor, welche ich hinzufüge, indem sie zugleich die Ansicht des Fragmentes noch näher bestimmt. Aristoteles sagt nämlich (de generat. animm. 5, 1): *τὸ ὑπολαμβάνειν τὰ μὲν γλαυκὰ (ὄμματα) πυρώδη, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι· τὰ δὲ μελανόμματα πλεῖον ὕδατος ἔχειν ἢ πυρὸς, καὶ διὰ τοῦτο τα μὲν ἡμέρας οὐκ ὀξὺ βλέπειν, τὰ γλαυκὰ δι' ἔνδειαν ὕδατος· θάτερα δὲ νύκτωρ δι' ἔνδειαν πυρὸς, οὐ λέγεται καλῶς.* Empedocles nahm also dem zufolge zweierlei Augen an, die einen, in welchen das Feuer vorwaltete, die andern, in welchen das Wasser überwog, und er setzte sie einander entgegen in Beziehung auf die Zeiten des Sehens selbst, indem die einen des Tages, die andern des Nachts schärfer sähen, dabei unterschied er sie auch noch in der Farbe in *γλαυκὰ* und *μελανόμματα*, welches wir am Zweckmäſsigsten in hellfarbige und dunkle übersetzen, jene nämlich vom Grau bis zu Blau, denn dies ist in dem *γλαυκος* enthalten. Dabei ist es jedoch auffallend, daſs er die hellfarbigen Augen als diejenigen nennt, welche feuriger Art Art sind, während er die dunklern für wasserhaltiger ansieht; auffallend nicht blos, weil es überhaupt der Erfahrung gemäſs ist, daſs die der heiſsen Zone näher Wohnenden dunkelfarbige Augen haben, und doch gerade daselbst alle Organismen in gröſserer Glühung des Lichtes sich gestalten, sondern auch deswegen, weil Empedocles selbst in einer andern Stelle, wo er das Männlichere am heiſsern Ort entstehen läſst, geradezu als Folge davon die schwärz-

lichere Farbe des Mannes angiebt, indem er sagt (II, 43. ff.):

»Denn am wärmeren Ort ist das Männliche worden der Erde:
»Darum sind auch geschwärzt, so wie mannhafter die Männer.«

Eben so auffallend ist es, daſs er die helleren Augen deswegen für das schärfere Sehen am Tage weniger geeignet findet, weil sie als feuerhaltiger mehr des Wässerigen zur Ausgleichung des Sehprocesses bedürften, wie umgekehrt, daſs die dunkleren Augen des Nachts weniger sähen, weil sie zur Ausgleichung des Sehprocesses mehr Feuer nöthig hätten. Und zwar liegt das Auffallende dieser Bemerkung darin, daſs hier Empedocles zugleich auf einen elementaren Gegensatz bei dem Sehen Rücksicht nimmt, um es zu steigern, nämlich einen Gegensatz zwischen Feuer und Wasser, den er überdem auch, wie sich beiläufig ergiebt, den Tag und der Nacht beilegt, indem in obiger Stelle, seinen Ansichten zu Folge am Tage in den Naturprocessen das Element des Feuers, dagegen in der Nacht das Element des Wassers vorwalten muſste, da er ja seine Erklärung des geschärftern Sehens darauf gründet. Daſs Empedocles überhaupt Gegensätze erfaſst, kann uns übrigens dabei nach früheren Bemerkungen nicht befremden, aber auffallend ist, daſs er die Gegensätze auf das Sehen anwendet, da er doch, wie bereits gezeigt, das Erkennen, wozu ja auch das sinnliche Wahrnehmen und somit auch das Sehen gehörte, in dem Identischen, dem Gleichen, vor sich gehen läſst, ein Satz, welcher hier auf die Erklärung des verschiedenen Sehens angewandt, den Grund desselben doch vielmehr so enthalten müſste, daſs das feuerhaltigere Auge darum am Tage schärfen sähe, weil es des gleichartigen mehr, nämlich des Feurigen um sich her findet, während das wasserhaltigere darum des Nachts mehr sehen

müfste, weil es dann mehr im Wasserhaltigen erkennen könnte; dann würde ihm aber auch durch Rückschlüsse das hellfarbigere Auge das wasserhaltigere, so wie das dunkelfarbigere Auge das feuerhaltigere haben werden müssen. Da indefs diese Ansicht des Empedocles über das Sehen zu vereinzelt dasteht, und auch nicht einmal in den Fragmenten selbst etwas darauf hinweist, so können wir sie auch nicht seinem Gesetz des Erkennens, wenn auch nur im angewandten Sinne in entschiedener Stellung beifügen; dagegen dürfen wir füglich sein Gesetz des Erkennens, da es ihm feststeht, anwenden, um daraus den Beweis abzuleiten, dafs Empedocles das Sehen nicht blos aus dem, dem Auge inwohnenden Lichte, welches wir hier als eine Feuererscheinung statt des Elements selbst setzen dürfen, sondern auch zugleich aus dem Lichte in der Natur abgeleitet haben müsse. Denn da ihm, wie wir wissen, alle Erkenntnifs aus einer Berührung des Gleichartigen erfolgt, so mufs auch die Erkenntnifs im Lichte nothwendig der Art seyn, dafs das Licht eben sowohl in dem Wahrnehmenden, und also zunächst auch in seinem Organe, als auch aufser demselben und von Aufsen her gegeben statt finde. So legte auch Empedocles dem Plutarch (de plac. philos. IV, 5.) zu Folge, überhaupt den Gesichtsbildern (*τοῖς εἰδώλοις*) Strahlen bei, indem er das was da ist (*τὸ γιγνόμενον*), Strahlen eines zusammengesetzten Bildes (*εἰδώλȣ συνϑέτȣ*) nannte. Nicht minder folgt auch jene Annahme aus den Ansichten des Empedocles über das Licht selbst, welches er als einen flüssigen Stoff (*ἀποῤῥέον τὸ φῶς σῶμα ὂν ἐκ τȣ͂ φωτίζοντος σώματος*) zu uns und unserer Erde von leuchtenden Körpern herstrahlen, ja geradezu herkommen läfst durch den Raum zwischen Himmel und Erde, dessen Bewegung man aber wegen seiner Schnelligkeit nicht merken könne. Dies

ergiebt sich aus einer Stelle des Aristoteles (de anima 2, 7,) womit zu vergleichen Philoponus zum angeführten Ort K. 16. Fol. 80, b), wo es sich zugleich zeigt, wie sich hier Aristoteles übereilt, wenn er dabei den Empedocles zu widerlegen sucht, als sey das Licht ein Körperliches (σῶμα); denn, meint Aristoteles, wäre das Licht ein Körper, so müßte es in seiner Bewegung zu uns kommen; wäre es aber in Bewegung, dann hätte es auch eine Zeit der Bewegung, weil jede Bewegung in einer Zeit erfolgt; nun aber werde ja gleichzeitig das dem leuchtenden Körper Nahe und Ferne beleuchtet. — Was würde Aristoteles jetzt in diesem Falle zu entgegnen haben, da uns die Rückkehr des Lichtes nach den Verfinsterungen der Jupiters Monden gerade die Ungleichzeitigkeit der Lichtstrahlung erwiesen hat, und er nun darin ein Maaſs vorfände, nach welchem die Sternkunde uralte Weltfernen miſst! Wenigstens würde er bekennen müssen, daſs hier Empedocles tiefer in die Natur geschaut habe, als er selbst. — Wie sehr man überhaupt Ursache habe, ein tiefes Wechselspiel in den Erscheinungen des Lichtes bei Empedocles vorauszusetzen, ergiebt sich auch aus seiner Erklärung der Spiegelbilder. Denn nach Plutarch (de plac. philos. 4, 14.) entstanden sie ihm aus dem Zusammentreffen von Ausströmungen (κατὰ ἀποῤῥοίας), nämlich wohl der Gegenstände, auf der Oberfläche des Spiegels, welche durch die aus dem Spiegel erfolgenden Ausscheidungen feuriger Art vollendet würden, die zugleich die Luft, in welche die Strömungen (ῥεύματα) ausgehen, (und zwar wohl, nachdem sie auf dem Spiegel gesammelt), mit in Schwingung setzten (συμμεταφέροντος).

Wie dem Empedocles nun das Feuer ein Bestandtheil des Auges war, so betrachtete er ferner den Himmel als ein Krystalloid aus Luft, durch Feuer

gefestet, wie Galenus (hist. philos. 12.) bemerkt, (ςερέμνιον εἶναι τὸν ὀυρανὸν, ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυςαλλοειδῶς). So sahe Empedocles auch den Mond für ein Krystalloid aus Luft an, von der Sphäre des Feuers umfaſst, wie Plutarch bemerkt (de facie in orbe lunae T. II. opp. p. 922. c. πάγον ἀέρος χαλαζώδη ὑπὸ τῆς τῦ πυρὸς σφαίρας περιεχόμενον). Doch ist hier ungewiſs, was unter der Sphäre des Feuers zu verstehen; vielleicht die Sonne, denn nach Diog. Laert. (8, 77) war dem Empedocles der Mond auch ein ἀπόσπασμα τῦ ἡλίυ, also ein losgerissenes Stück der Sonne, wobei aber nicht an unsre Sonne zu denken, denn diese war nur Gegenbild der wahren in der Luftsphäre, während die wahre dem Empedocles ein bewegtes Feuer in der andern mit Wärme gemischten Welthemisphäre war, wie Stobäus (eclog. phys. 26. p. 530) bemerkt. Uebrigens befanden sich dem Empedocles, wie Galenus am angeführten Orte bemerkt, in beiden Welthemisphären Luft und Feuerartiges als sie umgebend (τὸ πυρῶδες καὶ αερῶδες ἐν ἑκατέρῳ τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα); so könnte dann, wenn man beide Halbsphären zusammen gehörig denkt, und so auch das Umgebende als kreisförmig damit verbindet, aus ihnen in jeder Art eine ganze Sphäre anzunehmen seyn, nämlich eine Sphäre des Feuers, wie eine der Luft, wofern man nicht der Meinung des Eusebius (de praeparat. evangel. 1, 8. p. 24) über Empedocles beistimmen will, dem zufolge Empedocles die eine Hemisphäre als ganz feuerhaltig, die andre als aus Luft und ein wenig Feuer gemischt, (woraus auch die Nacht entstehe), angesehen haben soll. — Den Blitz leitete Empedocles ebenfalls von der Sonne ab, indem sich ein Theil der Strahlen derselben in den Wolken verhielte (ἀπολαμβάνεσθαι), hier entstehe ein Verbrennungsproceſs; das Aufleuchten dabei sey der Blitz, das Ge-

töse dabei der Donner, wie Aristot. (meteor. 2, 9. vergl. (Stobaeus eclog. phys. 30. p. 592) bemerkt. — Auch die Sterne waren nach Plutarch (plac. phis. 2, 13) dem Empedocles feurig, und zwar aus dem Feuerartigen entstanden, was der Aether in seinem eignen Umschwung (ἐν ἑαυτῷ περιέχων) bei der anfänglichen Ausscheidung ausgedrängt. Fast zu naiv muſs es uns aber erscheinen, wenn Plutarch dabei sagt, Empedocles habe sich die Fixsterne als befestigt an dem Krystalle des Himmels gedacht, die Planeten dagegen als lose. — Nicht minder sahe Empedocles auch die Felsen und Klippen als auch durch Feuer empor gehoben an, wie Plutarch (de primo frigido T. II. op. p. 953. E.) bemerkt, sagend τὰ ἐμφανῆ, κρημνὸς καὶ σκοπέλες καὶ πέτρας Ἐμπεδοκλῆς ὑπὸ τῦ πυρὸς οἴεται τῦ ἐν βάθει τῆς γῆς ἱςάναι καὶ ἀνεχεσθαι, διειρειδόμενα φλεγμαίνοντος.

Eigenthümlich ist auch des Empedocles Elementarableitung der Farben, indem er sie nicht etwa blos aus einem Elemente, dem Leuchtenden, sondern vielmehr aus einer Elementarmischung herleitet; denn so sagt er in den Fragmenten (II, 9. ff.):

— — — — — —

»Wie, nachdem sich das Wasser, die Erde und so auch die Sonne
»Hatten vermischt, es entstanden des Sterblichen Formen und Farben,
»Solche, wie jetzo erscheinen, in Liebe zusammengefüget;

wo also dem Empedocles Wasser, Erde und Sonnenlicht sich in Liebe mischend unsere jetzigen Farben erzeugen; dabei nahm er nach Stobäus (ecl. phys. 17. p. 362 et 64) vier Grundfarben an, (Stobäus setzt hinzu τοῖς στοιχείοις ἰσάριθμα, woraus man vielleicht vermuthen dürfte, als habe Empedocles diese Grundfarben den vier Elementen auch entsprechend gesetzt). Diese Grundfarben sind ihm nämlich schwarz, weiſs, roth und bleich (ὠχρὸν, ich

wage nicht zu entscheiden, ob gelblich oder bläulich). Dabei gehörte jedoch dem Empedocles bei der Farbe auch noch eine subjective Bestimmung derselben hinzu, denn er erklärte nach Stobäus am angeführten Ort, so wie nach Plutarch (plac, philos. 1, 15) und Galenus (hist. philos. c. 10) die Farbe als das den „Gesichtsporen Entsprechende" (τὸ τοῖς πόροις τῆς ὄψεως ἐναρμόττον).

Wie dem Empedocles das Feuer bei den Gesetzen des Sehens vorwaltete, so scheint es, daſs er umgekehrt das Element des Wassers als allem Schmeckbaren zu Grunde liegend ansah; wenigstens waren dem Empedocles, wie Aristoteles (de sensu c. 4) bemerkt, in dem Wasser alle Arten des Schmeckbar-Flüssigen (τὰ γένη τῶν χυμῶν) enthalten, obgleich darin wegen ihrer Geringfügigkeit unschmeckbar (ἀναίσθητα διὰ σμικρότητα). Dagegen war ihm wohl das Meer nicht etwa überhaupt Element des Wassers, obgleich er das Element des Wassers nach Plutarch (de placit. philos. 2, 6) aus der Erde durch starke, von der Heftigkeit des Umschwungs veranlaſste Zusammendrückung derselben hervortreten lieſs, (ἐξ ἧς-sc. τῆς γῆς-ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ); denn nach einer andern Stelle des Plutarch (plac. philos. 3, 16) ist dem Empedocles das Meer Schweiſs, der von der Sonne erhitzten Erde (ἱδρὼς τῆς γῆς ἐκκαιομένης ὑπὸ τῦ ἡλίυ διὰ τὴν ἐπιπόλαιον πλύσιν), welche Ansicht, selbst auch noch abgesehn davon, daſs hier die Sonne die Feuchtigkeiten des Meeres der Erde entlockt, und nicht die Gewalt des Umschwungs, vielmehr darauf hinzudeuten scheint, daſs dem Empedocles das Meer einer organischen Flüssigkeit vergleichbar war, so wie er auch umgekehrt nach Olympiodor. (Fol. 34. a. ad Aristot. meteorol. 2, 3) von dem Schweiſse sagte, daſs er ein thierisches Meer sey (θάλατταν ζώυ εἶναι).

Eine Sprache, die in ihrer Umstellung der Ausdrücke zugleich an die der neuern Naturphilosophie erinnert, und hier wie dort, ursprünglich, leicht und natürlich aus einer lebendigen Auffassung der Identität hervorgeht, verbunden mit dem Streben, sie eben so rege in der wissenschaftlichen Bezeichnung darzustellen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, möchte es daher auch viel eher Aristoteles selbst seyn, der ein Lächeln abnöthigt, wenn er am angeführten Ort lächerlich findet, das Meer, für Schweiſs der Erde zu halten, und zu glauben, daſs man dadurch etwas Zuverlässiges gesagt habe; dabei nimmt Aristoteles die Sache leicht genug, zu meinen, es sey nur eine Metapher, und daher nur dichterisch zu verstehen, denn, setzt er hinzu: *ἡ γὰρ μεταφορὰ ποιητικόν· πρὸς δὲ τὸ γνῶναι φύσιν οὐχ ἱκανῶς.* Daſs übrigens das Meer Schweiſs der von der Sonne erhitzten Erde sey, giebt auch der Stelle in den Fragmenten eine bestimmtere Erklärung, wo es heiſst (I, 200):

»Salzes entstand gedränget vom Ungestüme der Sonne.«

Denn da das Wort *ἅλς* für Salz und Meer gleich bedeutend ist, so darf es nach obiger Vorausschikkung hier wohl so verstanden werden; es könnte jedoch jedoch auch noch ein tieferer Sinn darin liegen, und entweder überhaupt die Entstehung des Salzes als einer Crystallisation dem Einfluſs der Sonne beigelegt werden, oder da die Alten ihr Salz vorherrschend aus dem Meere gewannen, so kann auch die Entstehung des Salzes innerhalb dieser Flüssigkeit darunter gedacht werden, und es würde dann jenem Satze in Okens Naturphilosophie verwandt seyn, wo er sagt: „Das Licht bescheint das Meer, und es ist gesalzen.“ Ein Satz, dem in Beziehung auf die Sonneneinwirkung durchaus die Naturbeobachtung entspricht; denn den Untersuchungen über das

Meerwasser zufolge, ist sein Salzgehalt in der heifsen Zone am beträchtlichsten, und nimmt von da aus nach den Polen zu immer mehr ab. Uebrigens gab es, wie Aelian (hist. nat. 9, 64) bemerkt, dem Empedocles auch süfses Wasser im Meere, obgleich nicht allen bemerkbar, zur Nahrung der Fische.

Es liefse sich nicht ohne Grund die Frage aufwerfen, ob und in wiefern Empedocles das Organ des Geschmacks, so wie auch sonst die übrigen Sinneswerkzeuge in ihrer Zusammensetzung und Thätigkeit als elementarisch gebildet, und den bestimmten Elementen gemäfs wirkend gedacht habe; allein wenn gleich seine Ansicht vom Auge, wie die des Erkennens überhaupt auf die Sinne angewandt, eine dem entsprechende Erklärung für alle übrigen Sinne wohl vermuthen läfst, so schweigen doch durchaus davon die Fragmente und Ausleger des Empedocles. Nur über den äufsern Mechanismus des Hörens und Riechens wird uns Einzelnes als Empedocles Ansicht von Theophrast, Plutarch und Galenus mitgetheilt, was ich hier beifüge, weil es sich dem über das Auge und das Sehen Gesagten als Empedocles Ansichten von den Sinnen ergänzend einfach anschliefst. Nach Theophrast (de sensu p. 19) entstand nämlich dem Empedocles das Hören in Beziehung auf Luft und Organ so, dafs ein äufseres Geräusch dazu Anlafs gäbe; denn wenn das Gehör von dem Laute (ὑπὸ τῆς φωνῆς) bewegt worden, so töne es nach Innen (ἠχεῖν ἐντός). Das Gehörorgan, welches Empedocles eine Fleischknospe (σάρκινον ὄζον) nannte, sey gleichsam eine Schelle des inwendigen Halles (κώδωνα τῶν εἴσω ἤχων), bei der Bewegung (des Gehörs) selbst aber schlage die Luft an die festen Theile (πρὸς τὰ ςερέα), und bewirke den Hall. Eben so bemerkt Galenus (hist. philos. c. 26), nach Empedocles entstehe das Hören durch das Anstofsen der

Luft an den muschligen Knorpel (τῷ κοχλιώδει χόνδρῳ), welcher inwendig im Ohre befindlich, und nach Art einer Schelle gehoben und angeschlagen werde. — In Beziehung auf den Geruch (ὀδμή) war Empedocles Ansicht nach Plutarch (plac. philos. 4, 17) und nach Galenus (am angeführten Orte) diese, daſs derselbe durch das Einathmen der Lunge zugleich mit eingesogen, oder wörtlich eingeschieden werde (συνεισκρίνεσθαι), daher wenn das Einathmen erschwert sey, so werde wegen der Schwierigkeit, oder genauer Rauheit (κατὰ τραχύτητα) die begleitende Sinnesempfindung unmöglich (μὴ συναισθάνεσθαι) wie z. B. bei dem Schnupfen.

Eigenthümlich ist auch des Empedocles Erklärung der thierischen Begierden aus den Elementen, so wie der Lust; jene nämlich entstehen ihm nach Plutarch (plac. philos. 5, 28) aus einem Mangel der jedes Thier völlig zu Stande bringenden Elemente; und die Lust entstehe aus dem Feuchten, (τὰς μὲν ὀρέξεις γίνεσθαι τοῖς ζώοις κατὰ τὰς ἐλλείψεις τῶν ἀποτελοῦντων ἕκαστον στοιχείων, τὰς δὲ ἡδονὰς ἐξ ὑγροῦ). Jedoch wird dabei die Art und Weise der Entstehung nicht genauer angegeben. — Ein Ueberfluſs (περίττευμα) des in den Pflanzen befindlichen Wassers und Feuers waren ferner dem Empedocles nach Plutarch (de placit. philos. 5, 26) die Früchte; so wie durch das Verringern der Feuchtigkeit der Pflanzen durch austrocknende Hitze, bei denen, die nicht genug Feuchtigkeit hätten, das Laub abfalle, und nur bei denen bleibe, welche wie Lorbeer, Olive und Palme mehr Feuchtigkeit hätten. Dagegen leitete er aus der Verschiedenheit der Säfte auch die Verschiedenheit der Pflanzen her, also auch aus dem Feuchten zunächst.

Auſser diesem Antheil der Elemente an dem Entstehen und Bestehen der Dinge und ihrer Zu-

stände, erkennt Empedocles auch auf die Richtung derselben den Elementareinfluſs an. Denn nach Aristoteles (de anima 2, 4) senkten sich ihm die Wurzeln der Pflanzen deswegen abwärts (*κάτω*), weil dies die Richtung der Erde sey, dagegen wüchsen sie darum empor (*ἄνω*), weil dies die Richtung des Feuers sey, der sie folgten. So stand ihm also auch überhaupt die Wurzel unter dem herrschenden Einfluſs der Erde, der Stengel dagegen und seine Entfaltung unter der Herrschaft des Lichts. Wir mögen es dem Aristoteles verzeihen, daſs er uns diese schöne Ansicht des Empedocles als *ꝋ καλῶς* gesagt, überliefert, und sie nur darum anführt, um dabei die spitzfindige geometrische Bemerkung einflieſsen zu lassen, daſs ja das Oben und Unten nicht dasselbe sey für alle Dinge und für das All (*ꝋ γὰρ ταυτὸ πᾶσι τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, καὶ τῷ παντί*); im physikalischen Sinne würde er hier schwerlich das Oben und Unten unverständlich und unschön gefunden haben. War ferner gleich dem Empedocles durch Erd' und Feuer die Doppelrichtung der Pflanze bestimmt, so hing ihm doch das Fortbestehen der Einzeltheile derselben in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen keineswegs von diesem Elementareinflusse allein ab. Denn so sahe er wenigstens als Grund des fortbestehenden Zusammenhangs zwischen Blatt und Baum auſser der Gleichheit der Mischung noch die symmetrische Organisation ihrer Poren an, wodurch ihnen regelmäſsig und hinlänglich Nahrung zuströmen könne, wie Plutarch bemerkt (sympos. 3, 2. 2. T. II. opp. p. 649 (sagend, *ἔνιοι μὲν ὁμαλότητι κράσεως οἴονται παραμένειν τὸ φύλλον. Ἐμπεδοκλῆς δὲ πρὸς τούτῳ καὶ πόρων τινὰ συμμετρίαν αἰτιᾶται, τεταγμένως καὶ ὁμαλῶς τὴν τροφὴν διιέντων, ὥστε ἀρκούντως ἐπιῤῥεῖν*). — Ebenfalls scheint Empedocles dem Olympiodor (ad Aristot. meteor. 1, 13. Fol. 22. b)

zufolge die schräge Bewegung des Windes von der entgegengesetzten Bewegung des Erdigen (γεῶδες) und Feurigen hergeleitet zu haben.

Wenn in dem bisher Gesagten von mancherlei Mischungen die Rede war, so muſs jedoch bei dem eigentlichen Gelingen der Mischungen noch an dasjenige gedacht werden, was, wie früher bemerkt, Aristoteles (de generat. et corrupt. 1, 8) davon sagt, daſs sie nämlich dem Empedocles aus dem symmetrischen Verhältniſs der gegenseitigen Poren der Mischungsstoffe bestehen. So sagt auch Philoponus (ad Aristot. de generat. animal. 2. Fol. 59. a.) Empedocles habe bei den körperlichen Stoffen zwischen festen Theilen und Poren unterschieden, und wo diese bei Stoffen beiderseits symmetrisch wären, da sey auch eine Mischung möglich, im Gegentheil, wenn sie unsymmetrisch, so sey auch ihre Mischung unmöglich. Deshalb lasse sich auch Wasser und Wein mischen, dagegen Oel und Wasser nicht. Auſser diesen allgemeinen Angaben der Mischung der elementaren Bestandtheile der Dinge läſst sich auch ferner erweisen, daſs Empedocles noch ein bestimmtes elementares Mischungsverhältniſs in den Dingen anerkannte. So zeigen die Fragmente ein solches Mischungsverhältniſs in Beziehung auf die Knochen in folgender Stelle (II, 14. ff.):

»Aber die Erde, die Holde, in wohlgebuchteter Höhlung
»Zwei der Theile von acht empfing der glänzenden Feuchte,
»Viere der Glut so wieder: Da wurden weiſse Gebeine.«

Betrachten wir diese Stelle genauer, so ergiebt sich zunächst daraus, daſs die Gebeine eine Mischung sind 1) aus Erde, weil sie hier das Empfangende ist, 2) aus glänzender Feuchte, und 3) aus Feuer. Das Mischungsverhältniſs selbst aber ist durch die acht Theile oder vielmehr Achtel ausgedrückt, auf welche

die Zusammensetzung hinweist; so daſs also $\frac{2}{8}$ der glänzenden Feuchte, und $\frac{4}{8}$ des Feuers, also zusammgenommen $\frac{6}{8}$ des Ganzen, für die Erde selbst als ergänzenden Bestandtheil noch $\frac{2}{8}$ voraussetzen. Daſs aber hier Achtel als Exponent des Verhältnisses aufgestellt sind, scheint noch auf eine irgendwo versteckte Zusammensetzung hinzuweisen, welche das Achtel als kleinsten Exponenten des Verhältnisses fordert; und daſs dies so sey, ergiebt sich auch aus des Simplicius Auslegung dieser Stelle, indem er (ad Aristot. de anima 1. Fol. 18, 6) davon in Beziehung auf Empedocles sagt: *μίγνυσι δὲ πρὸς τὴν τῶν ὀςῶν γένεσιν, τέσσαρα μὲν πυρὸς μέρη, διὰ τὸ ξηρὸν καὶ λευκὸν χρῶμα ἴσως πλεῖςυ λέγων αὐτὰ μετέχειν πυρός δύο δὲ γῆς καὶ ἓν μὲν ἄερος, ἓν δὲ ὕδατος· ἃ δὴ ἄμφω Νῆςιν αἴγλην προςαγορέυει;* wo also Simplicius unter der glänzenden Feuchte (Nestis), Luft und Wasser versteht, und in sofern $\frac{1}{8}$ der Lnft und $\frac{1}{8}$ des Wassers als Mischungsverhältniſs hinzutritt. Daſs Nestis dem Empedocles das Element des Wassers, also das Urwasser bedeute, ist schon anderwärts gezeigt, so wie daſs das Glänzende ihm Eigenschaft des Aethers oder des Elements der Luft (also der Urluft) sey, nämlich in jener Stelle, wo es hieſs (I, 30. ff.):

Zeus glanzreich, und Here die nährende, wie Aidoneus,
Fluthin / Nestis auch, die bethaut mit Thränen die sterbliche Wimper.

und in einer andern gleichfalls erwähnten Stelle ward der Aether der allwärts leuchtende genannt. Nach dieser Mischungsangabe für die Knochen muſs daher auch die Behauptung des Plutarch (plac. philos. 5, 22) und des mit ihm übereinstimmenden Galenus (hist. philos. c. 36) in Stellen, die überhaupt schon Sturz als entstellt und mangelhaft fand, dahin geschärft werden, daſs die Knochen dem Empedocles nicht

blos aus Wasser und der inwendigen Erde (ὕδατος καὶ τῆς ἔσω γῆς) zusammengesetzt scheinen, wie diese Schriftsteller meinen, sondern es gehören auch noch Feuer und Aether dazu; obgleich nirgends eine Angabe darüber zu finden, wie Empedocles namentlich die Gluth als Mischungsbestandtheil in gleichartigem Verhältnifs mit Erde und Wasser, oder auch glänzender Feuchte abgemessen habe, da ja das Feuer an sich nicht wie die übrigen Elemente positiv, sondern negativ schwer ist. Da übrigens die besagten Stellen des Plutarch und Galen in dieser Angabe ungewifs sind, so können wir, da sie noch andere Angaben ähnlicher Art enthalten, auch sie, wenn auch nicht sonst widerstreitend, doch vielleicht nur als unbestimmte Auffassungen der Meinungen des Empedocles gelten lassen, und da wir sonst anderweit keine Angaben der Art haben, aber diese zugleich auf Mischungsverhältnisse hinweisen, so müssen wir hier immer auch auf sie Rücksicht nehmen. So ist nach diesen Stellen und namentlich nach Galen dem Empedocles das Fleisch aus den 4 Elementen in gleich herrschender Mischung (ἐκ τῆς ἰσοκρατείας τῶν ςοιχείων) entstanden; die Nerven nach Plutarch aus doppelter Mischung (διπλασίονα μιχθέντα) von Feuer und Erde, dagegen nach Galenus genaueren Angabe aus Feuer und Erde mit doppelt so viel Wasser gemischt (ὕδατος διπλασίȣ μιχθέντος), also wohl aus $\frac{1}{4}$ Feuer, $\frac{1}{4}$ Erde und $\frac{2}{4}$ Wassers zusammgefügt. Ferner bestanden nach Plutarchs Angaben der Schweifs und die Thränen aus vier Theilen Feuer und Erde in der Zusammenmischung dieser, (τεττάρων δὲ πυρὸς, γῆς, τȣ́των συγκραθέντων μερῶν), wo die Viertheilung noch auf wenigstens einen andern Bestandtheil hinweist, der fehlt, und worunter wohl das Wasser, die Nestis, zu denken, welche ja dem Empedocles mit Thränen bethaut die sterblichen Wimpern. Uebri-

gens erwähnt Plutarch als empedocleisch an einem andern Orte (quaest. natur. T. II. p. 917. A.) auch einer eigenthümlichen Entstehung der Thränen aus dem Blute, indem sie ihm zufolge Empedocles als eine Abscheidung aus dem stürmig erregten Blute, ähnlich der Molkenbildung der Milch ansah, (*ὥσπερ γάλακτος ὀῤῥὸν τῦ αἵματος ταραχθέντος ἐκκρεῖσθαι τὸ δάκρυον*). In der zuerst aus Plutarch und Galen angeführten Stelle ist auch als sehr eigenthümlich eine Ansicht des Empedocles über die Entstehung der Nägel aus den Nerven einer Erwähnung werth, die ich noch beifüge. Es entstanden nämlich diesen Schriftstellern zufolge die Nägel insofern aus den Nerven, als sie mit der Luft zusammengetroffen in Kälte, gestanden, (*τῶν νεύρων καθὸ τῷ ἀέρι συνέτυχε περιψυχθέντων*). So mufsten dann auch die thierischen Nägel aus gleichen Mischungstheilen wie die Nerven bestehen, nur durch das Hinzutreten der Luft eine Abänderung erleidend.

Dafs Empedocles auch die Gegenwirkung von Wärme und Kälte bei der Bildung der Wesen überhaupt, so wie ins Besondre auch eine Abstufung der Temperatur derselben, wie auch der Elemente anerkannte, ergiebt sich aus Aristoteles (de respir. c. 14) wo Empedocles die Wasserthiere für die wärmsten und feuerhaltigsten ansahe, die deshalb dem Wasser zueilten, weil dies kälter sey als die Luft; eine Ansicht, die aber freilich in diesem Sinne der genauern Forschung unsrer technisch gereifteren Zeit nicht mehr zusagen kann, da bekanntlich das Wasser nur ein bestimmtes Kleinstes der Temperatur zuläfst, zu der die Beweglichkeit der Lufttemperatur in die mannigfaltigsten Verhältnisse tritt, so wie auch unsre Naturforscher entschieden und vorherrschend die Landthiere als warmblütig, die Wasserthiere dagegen als kaltblütig gefunden haben. Eben so wenig würden

sie der Ansicht beistimmen, daſs dem Empedocles nach Plutarch (de placit. philos. 3, 8) der Winter aus der ihrer Dichtigkeit nach überwiegenden und emporgetriebenen (*εἰς τὸ ἀνωτέρω βιαζομένυ*) Luft entstehe, so wie der Sommer durch das tiefere Herabstreben (*εἰς τὸ κατωτέρω*) beim Vorherrschen des Feuers.

Nachdem wir bisher den Antheil der Elemente an dem Daseyn und Werden der Dinge dieser irdischen Welt entwickelt haben, bleibt uns für selbige noch der Antheil darzuthun übrig, den nach Empedocles das Princip der Liebe und des Eifers an der Bildung der Dinge im Einzelnen nehmen. Da jedoch in der Untersuchung über Empedocles Ansichten von der Liebe und dem Eifer als bildenden Princip mehreres deshalb beispielweise zu sagen nöthig war, so können wir uns hier darüber kürzer fassen, das daraus schon Bekanntere nur andeutend, und lediglich anderweitige Belege oder sonst noch Eigenthümliches darüber genauer angebend. Im Allgemeinen ging aus jenen frühern Untersuchungen hervor, daſs alle Einzeldinge dieser Welt, wie sie selbst, aus den gemischten Regungen entstehen, womit Liebe und der Eifer nach göttlichem Gesetz in dem Elementarstoffe walten, die Liebe ihn einigend, bis hinein in das göttliche Seyn, der Eifer ihn vereinzelnd, wäre es möglich, bis in das Atom des Atoms; und nur durch ihre Wechselthätigkeit gestalteten sich die Einzeldinge ihrem Daseyn nach gerade so, wie sie sind, (I, 113. ff.)

»Denn aus diesen alles was war, was ist, und was seyn wird.
»Bäume sind also entsprossen und Männer oder auch Weiber,
»Wild dazu wie das Geflügel und wassergenährete Fische;

ja selbst ihrem Wesen nach werden sie vielfach bewegt von Liebe und Eifer, obgleich nicht allein von diesen Principien der Bildung. — Was nun aber in den Perioden vorherrschender Liebe entstand, war

ein

ein geartetes Ganze, wohlgestaltet und anmuthig, zu dem sich die gefallenen Geister drängten, in ihm wohnend die grofse Schule der Leiden und der Läuterung gesetzmäfsig zu vollenden. Dagegen was in den Perioden des vorwaltenden Eifers entstand, war ein Ungeheuer und Scheusal, ja selbst nicht einmal so weit reichte diese Organisation, sondern einzelne Glieder trieben umher ohne ihre körperliche Einheit zu finden. So entstand dann bald in den Perioden der Liebe (II, 24):

»Diese stattliche Füll' alsdann in sterblichen Gliedern,«

denn (II, 25. ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Eins gekommen sind alle
»Glieder dem Leibe ertheilt in Frische des blühenden Lebens;«

in andern Perioden aber (II, 27):

»Bald auch wieder vom Hader dem argen getrennt auseinander,
»Treiben umher sie entzweit, ein jedes am Rande des Lebens.
»Gleiches Loos dem Gesträuche und feuchtig hausenden Fischen,
»Und bergsuchendem Wilde, wie flügelschwingenden Seglern.«

Ja auch Verzwitterung als Folge unnatürlicher Vermischung erscheint dem Empedocles beim Vorwalten des Hasses in dieser Welt, denn (II, 31. ff.):

»Viele da Doppelgesichtes und Doppelbusige werden,
»Stierbrut Menschenantlitzes; die wieder dagegen entstehen
»Menschlicher Art, Stierhauptes: So, bald durch Mannes Vermischung,
»Bald auch Weibesgeburt, mit schattigen Gliedern gerüstet;

und es folgt dies leicht aus seinen übrigen Ansichten vom Eifer, denn (I, 145.):

»Ihnen den Eifergebornen das ganze Geschlecht ja ist brünstig.«

Was übrigens jenes oben erwähnte Entstehen und Umhertreiben einzelner Glieder betrifft, von denen Empedocles so z. B. Arme ohne Schultern, und Augen ohne Stirn erwähnt, und (II, 22.):

»Wo auch der Häupter viele erwachsen sind, die rumpflose,«

so erinnert dies zugleich an diejenige Ansicht einzelner Naturforscher über die uralten Versteinerungen der Erde, nach welcher sie zum Theil auch als ein freies Erzeugniſs, als ein Spiel schaffender Naturkraft angesehen werden, nur daſs Empedocles dieses Schöpferische der Naturkraft selbst aufzufassen bemüht war, und aus dem Ueberwiegen des Eifers es erklärte. Ob gleich nun aber bei Empedocles dieses stärkere Vorwalten des Eifers nur die Entstehung einzelner Glieder zuläſst, so hatte doch auch hier wieder bei einzelnen Gliedern die Liebe an ihrer Gestaltung mehr oder weniger Antheil; wie er namentlich das Auge als in Liebe gebildet ansah, wohl, wie oben vermuthet, wegen der sphärischen Gestaltung seiner Form. Dahin scheinen ihm auch alle dergleichen Gebilde gehört zu haben, in welchen das Sphärische oder nach Innen Gedrängte der Form vorherrscht, so die Sonne, der Aether (I, 181),

— — — »Der alles enget im Kreis' um;«

so auch die Wetterwolke vielleicht auſser ihrer Gedrängtheit noch wegen ihrer innig belebenden fruchtbringenden Kraft als Folge der Liebe. Denn so heiſst es von diesen Dreyen (I, 105 ff.)

»Doch wohlan, so betracht' als Zeugen des früher Gesagten,
»Ob auch früher gewesen Entbundenes a) seiner Gestalt nach,
»Erst die Sonne die leuchtend zu schaun und überall wärmend,
»Dann was unsterblich sich nährt, b) und irgend von Glanze bethauet,
»Dann das Regengewölk, allwärts verdunkelt und schaurig.

Was wohl nicht etwa darum nur von der Formung durch Liebe gesagt ist, weil das Entbundene seiner Ge-

---

a) λιπόξυλον, nach Peyron vinculis solutum, obgleich er es selbst durch Unglaubliches zu übersetzen geneigt ist, weil es in der andern Stelle des Empedocles ein Beiwort von πίςις ist. —

b) ἄμβροτα δ᾽ ὅσσ᾽ ἴδεται, was auch mit Sturz im engern Sinne vom Aether gedacht werden kann.

stalt nach darauf hinzudeuten scheint, denn das Wort λιπόξυλος als entbunden zu übersetzen, ist nicht unbestritten; sondern einmal weil die Gestalt einer himmlischen Erscheinung dem Starren, Zerrissenen und Zerklüfteten der Erde gegenübersteht, indem gleich der darauf folgende Vers im Gegensatz sagt, (I, 110):

»Aber hervor aus der Erde erheben sich Klüfte und Felsen;«

und nochmehr, weil in den beiden nächstfolgenden Versen die Untersuchung gleichsam in ihr Resultat als Bildung des Hasses wie der Liebe zusammengedrängt scheint, indem es heifst (1, 111 ff.):

»Ungesatltet ist alles, entzweit in dem Hader geworden,
»Abcr vereinet in Liebe, und sehnet sich gegen einander.«

Denn wird hierbei das Vorausgehende gegensätzlich gefafst, so stehen in diesem Falle Sonne, Aether und Gewölk einerseits, und die Erde durch das **aber** andren Seits einander gegenüber, wo dann offenbahr das Zerklüftete der Erde die Ungestalt des Eifers aussprechen soll, während die lichte geründete Sonnengestalt entschieden auf die Seite der Liebe tritt; um so mehr da sie Wiederschein des Urlichts oder des Olympus selbst ist, wie er anderwärts von ihr sagt: (I, 182. ff.):

»Aber diese gehäuft umwandelt die Mitte des Himmels,
»Glänzt das Urlicht / den Olympos wieder mit unverwendetem Antlitz.«

Wenn gleich er nun anderwärts die Sonne auch **strahlengeschärft** nennt, sagend,

»Strahlengeschärft die Sonn', und er der steinige Mond auch,

wo dieses Scharfe, Sondernde als Eigenschaft eher auf Hafs als auf Liebe hinzudeuten scheint, so wird doch dadurch die obige Ansicht nicht geändert, da ja nur von einem Mehrseyn der Liebe die Rede ist. Eben so läfst sich der Mond empedocleisch in diesen Kreis

der Liebesgebilde ziehen, selbst wenn man statt duftig ihm das Beiwort steinig giebt, was doch von ihm als Crystalloid gilt, weil bei alledem seine sphärische Form auf Liebesgestaltung hindeutet, denn (I, 86):

»Kreisgeründet er schwinget sich fremden Lichts um die Erde.«

Wie sehr ferner Liebe dem Wetterschauer beiwohne, geht auch aus einer andern Stelle hervor, wo die Erde davon liebreich umwallt wird, indem es heiſst:

»So umdrehete Liebe darauf die Erde im Schauer.« —

Dies ist nun dasjenige, was Empedocles in Beziehung auf Zusammensetzung der Einzeldinge dieser Welt durch seine Elementar- und Bildungs-Principien im Einzelnen angiebt, und ihre Würdigung folgt aus der Beurtheilung jener Principien überhaupt, von der schon oben geredet. Jetzt bleibt nun noch die Frage übrig, ob und wie der Antheil dieser Principien auch für die geistige Welt gilt. Da in der geistigen Welt die Elemente geeinigt sind, so kann auch nur das geeinigte Element Bestandtheil jener Einzeldinge seyn, welche aber selbst wieder nur einerlei Art nämlich Göttliche sind. Obgleich die Fragmente hierüber schweigen, so widerspricht doch diese Meinung keineswegs empedocleischen Ansichten. Was aber den Einfluſs der Liebe und des Eifers auf die Göttlichen betrifft, so ist schon oben bemerkt, daſs sie nicht ganz ohne allen Eifer als Einzelne dem Empedocles daseyn können, obgleich im Allgemeinen in der geistigen Welt der Eifer, ganz Gegengewicht, zu äuſserst ihrer von Liebe seligen Elementarsphäre gelagert ist; und selbst eine unlängst erwähnte Stelle der Fragmente schien gerade dasselbige gleichfalls auszusprechen, daſs nämlich die Göttlichen nicht ganz ohne Eifer sind, wenn gleich bei weit vorwaltender Liebe. Denn, um noch ein Mal die Stelle hervorzuheben,

nachdem Empedocles von Sonne, Aether, Regengewölk und Erde geredet, so wie den Satz ausgesprochen hat, daſs alles ungestaltet im Hader und vereint in Liebe sey, so hieſs es weiter (I, 113):

»Denn aus diesen a) alles, was war, und was da ist, und seyn wird;«

und nachdem er so beispielweise die Gebilde der Erde angeführt, fügte er endlich noch hinzu (I, 114):

»Götter so auch, Aeonen durch lebend, an Range die Besten,«

welches doch durchaus nicht auf die Gebilde der irdischen Welt bezogen werden kann, und offenbahr von den Einzelwesen der geistigen Welt geltend, gewiſs in einem gesuchteren Sinne, und selbst anderweitigen Bemerkungen der Ausleger des Empedocles widerstreitend, einfach nur so verstanden werden möchte, daſs blos bei ihnen das eine Princip nämlich die Liebe als bildend gelten sollte, da doch alles Vorige, das heiſst die irdischen Gebilde im gemeinsamen Princip zu nehmen sind, wie sich auch aus des Empedocles Bemerkungen in dieser Hinsicht über die einzelnen dieser Dinge ergeben hat. Nur bleibt es freilich unmöglich, aus den Fragmenten und ihren Auslegern ein völlig auch im Einzelnen durchgreifendes Urtheil darüber abzugeben, in welchem Grade und auf welche Weise in dem Göttlichen die Beimischung des Eifers gerade zu denken sey, um diese Ansicht auch völlig umfassend und ganz entschieden daraus entwickeln zu können.

## 7) Von den Raum und Zeitverhältnissen der Einzeldinge.

Daſs alle die Einzeldinge überhaupt räumlich und zeitlich bestehen, folgt aus dem früher schon Gesag-

---

a) Nämlich aus Liebe und Eifer.

ten, denn die Einzeldinge werden und sind ja in Welten, und somit auch wie diese in einem Schöpfungsraume; nur aber war dieser Raum selbst an sich nichts Leeres, sondern hatte seine bestimmte Realität, in der dann diese Dinge neben einander bestehen. Denn (I, 35.)

»Weder ist etwas des Alls Entleertetes, noch auch darüber«.

Eben so gab es ohne Aufhören fort große nothwendige Perioden der Zeit, in welchen die Einzeldinge sammt ihren Welten selbst waren und wieder vergingen, (I, 43. ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

So irrten die gefallenen Geister

— — — — »Drei Tausend der Horen von Seligen ferne.«

während die Göttlichen dagegen oder wie sie Empedocles nennt die Götter Ewigkeiten fortdauern, „Aeonen durchlebend, an Range die Besten.“
Aber ihrem innersten Wesen nach waren alle die Einzelwesen als gleich auch gleichzeitig entstanden,

»Gleich sind nämlich sie alle und Zeitgenossen der Abkunft.«

So erkannte Empedocles auch in den räumlichen Entwicklungen dieser Welt ein bestimmtes Oben und Unten an, welches wieder aus denselben Richtungen der Elemente folgte; so war ihm z. B. die Beziehung nach der Erde das Unten, die Richtung des Feuers ging nach Oben, wie wir bei der Bildung der Pflanzen bemerkt, indem ihm ja dieser doppelten Richtung nach sich die Pflanze selbst gestaltete. Eben so bemerkt Philoponus (zu Aristot. de generat. et corrupt. 2. p. 59. b.) daſs dem Empedocles bei der Ausscheidung der Elemente aus der Kugel, die Erde ihrer Natur zufolge nach Unten, das Feuer nach Oben ge-

trieben worden sey. Aber nicht blos im Allgemeinen äufsert sich Empedocles über dergleichen Beziehungen, sondern es finden sich auch einzelne bestimmtere Bemerkungen desselben über besondere räumliche und zeitliche Verhältnisse der Einzeldinge, und zwar in Beziehung auf dergleichen Verhältnisse in der irdischen Welt, die hier einer besondern Erwähnung bedürfen. So gab es dem Empedocles nach Plutarch (plac. philos. 5, 18.) und Galenus (hist. philos. c. 34.) früher Tage auf Erden von zehnmonatlicher Länge, und zwar wegen früherer langsamerer Bewegung der Sonne; später Tage von sieben monatlicher Länge, woraus also bis wir zu unsrer jetzigen Tageslänge kommen, ein immer schnelleres Bewegtwerden der Sonne und so mit fortgesetzte Veränderung der Erdzeit als empedocleisch nothwendig folgen muss. Woraus Empedocles aber diese Ansicht ableitete, und wie er sie begründete, ergiebt sich nicht aus jenen Schriftstellern, nur dafs er daraus eine Erklärung von der Zeit der menschlichen Schwangerschaft ableitete, welche ihm in Folge ursprünglicher Naturzahl eigentlich den Zeitraum eines einzigen so grofsen Tages hindurch dauerte, so dafs das Kind an dem Ende dieses Tages oder bestimmter in seiner Nacht gebohren würde, indem hier die gewöhnliche Mutter-Geburt den Zeitraum der frühern Erdgeburt derselben hielte. Denn so scheint nur diese genannte Stelle des Galenus verstanden werden zn müssen, die ich hier der Deutlichkeit wegen beifüge, indem es darin heifst, es habe Empedocles gesagt: *ὅτε ἐγεννᾶτο τῶν ανθρώπων γένος ἐκ τῆς γῆς, τοσαύτην γενέσθαι τῷ μήκει τȣ̃ χρόνȣ, διὰ τὸ βραδυπορεῖν τὸν ἥλιον, τὴν ἡμέραν, ὁπόση νῦν ἐστιν ἡ δὲ δεκάμηνος· προϊόντος δὲ τȣ̃ χρόνȣ τοσαύτην γενέσθαι τὴν ἡμέραν, ὁπόση νῦν ἐστιν ἡ ἑπτάμηνος. Διὰ τȣ̃το καὶ τὰ δεκάμηνα γόνιμα καὶ τα ἑπτάμηνα τῆς φύσεως τȣ̃ κόσμȣ ȣ̃το*

die späteren nur als ein sehr verjüngter Maßstab zu betrachten wären. Dem ungeachtet scheinen ihm jene Verhältnisse nicht gerade der Allgemeinheit des Absoluten näher gestanden zu haben, weil sie von größerem Umfange waren, wenigstens nicht, wenn man hierauf die Stelle der Fragmente in besonderer Deutung anwendet, nach welcher in den Zeiten herrschenden Eifers Ungeheuer entstehen, indem er in dieser Hinsicht sagte (I, 144):

»Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer [c]) und Scheusal [b])«.

Sollen wir nun den großen Umfang der Gestalt aus dem Eifer ableiten, so würde sie vielleicht daraus folgen, daß er das durch Liebe Gehaltene, immer mehr vermöge seiner zerstreuenden Kraft ausdehne. Jedoch können dem Empedocles frühere Perioden der Erdzeit nicht immer der Masse nach überwogen haben, sondern sie müssen auch schon in dem harmonischen Verhältniß der Gleichmäßigkeit, welches die Liebe regelt, bestanden haben, wie sich aus einzelnen Stellen der Fragmente ergiebt, in welchen schon von einer früheren Herrschaft der Liebe unter den Menschen die Rede ist, und welche wir insofern im Sinne alter Sagen mit einem goldenen Zeitalter der Welt bezeichnen können. Denn so gab es schon eine solche Zeit, von der Empedocles in Beziehung auf die Natur sagt (II. 54 ff.):

»Bäume immer belaubt und stets fruchttragend erblühten,
»In der Fülle der Früchte der Luft nach ganz durch das Jahr hin;«

und so sagt er auch in einer andern Stelle in Beziehung auf Menschen früherer Zeit: (III, 55 ff.):

»Weder war irgend bei jenen ein Gott Mars, oder die Schlachtwuth, [c])
»Noch Beherrscher der Zeus, nicht Chronos oder Poseidon,
»Sondern die Herrscherin Cypris.« —

---

a) ἄνθεα. — b) μάλα λυγρά. — c) κυδοιμός.

Daſs endlich Empedocles auch in Beziehung auf die Entwicklungsverhältnisse der gegenwärtigen Dinge und ihrer Zustände völlig genau bestimmte Zahlenverhältnisse der Zeit anerkannte, zeigt sich z. B. aus einem Fragmente, wo er in sofern die Bildung der Milch durch Zahlen der Zeit ausspricht, indem er sagt (II, 66):

»Weiſslicher Milchschaum a) ward am zehnten des achten der Monde,«

wo er also offenbar von der menschlichen Milch redend ihre Bildung in dem Busen der Mutter auf den zehnten Tag im achten Monat der Schwangerschaft festsetzt, nur daſs wir als Maas der Monate selbst hier wie früher nicht unsre jetzigen, sondern die altgriechischen zu denken haben. So bestimmte er auch nach Plutarch (de plac. philos. 5, 21. vergl. Galen. hist. philos. 36) den Anfang der Gliederung (τῆς διαρθρώσεως) von dem 36sten ($6^2$) Tage an, so wie die Ausbildung den Theilen nach (τελειοῦσθαι δὲ τοῖς μορίοις) von dem 49sten ($7^2$) Tage an. — Wie er jedoch diese bestimmten Zahlenverhältnisse der Zeit wieder hindurch führte, und ob er sie ebenfalls, wie sein naher Zeitgenosse, der etwas später lebende Hippocrates that, in den Stadien des krankhaften Lebens erkannte, und als critische Zeitpuncte erfaſste, davon schweigen die Fragmente, so wie die Ausleger derselben.

### 9) Ueber das Leben der Wesen und seine Erscheinungen.

Nachdem wir den Antheil betrachtet haben, welchen Empedocles Ansichten gemäſs die Liebe und der Eifer sowohl, wie der Stoff der Elemente an dem

---

a) πύον λευκόν, also wörtlicher Milcheiter.

Entstehen und Fortbestehen der Dinge haben, drängt sich uns als ganz natürlich die Frage auf, welchen Theil daran auch eine eigene, inwendige Kraft der Dinge selbst nimmt, oder mit andern Worten, ob und wie die Dinge, empedocleisch betrachtet, ihr Leben selbst führen und vollenden. Eine Frage, deren Erörterung aus einem bestimmten Begriffe des Lebens selbst erst die gehörige Deutung gewinnt, weshalb es nöthig wird, darüber zunächst eine vorläufige Erklärung zu geben, um daran die einzelnen Ansichten des Empedocles mit Bestimmtheit zu prüfen und anzuknüpfen. Wir verstehen aber unter Leben selbst den Zustand eigner reger Entwicklung (Evolution) eines Wesens. Sofern nun dieser Zustand Entwicklung ist, setzt er eine Kraft voraus, als deren geordnete Thätigkeit er in bestimmter Gestaltung hervortritt, und eigen ist diese Entwicklung des Wesens, weil sie aus seiner inwohnenden Kraft hervorgeht, rege ist diese Entwicklung, weil das Leben nie ruht; denn bald wendet es sich nur mehr nach Aufsen, (und wird so mehr extensiv), dies ist für uns sein Wachen; bald mehr nach Innen, (und wird so mehr intensiv), dies ist sein Schlafen; bald verwandelt es aber auch wieder im Wechselspiel von Ausdehnung und Einkehr nur seine Form, dies ist, angesehn von der alten Form aus sein Tod, so wie der Uebergang in den Tod, nämlich das Absterben der Spannung, seine Erstarrung; dagegen von dem Standpuncte der neuen Form aus ist jene Wandlung der Form seine Auferstehung, und so bleibt das Leben selbst Phönix, der aus der Asche herrlich und jugendfrisch sich emporschwingt, und Vernichtung des Lebens ist nur scheinbar; denn der Speculation zufolge ist das Leben wesentlicher Zustand der Kraft, weil keine Kraft ohne die Merkmale des Lebens gedacht werden kann; denn keine Kraft ist ohne Thätigkeit denkbar, da

selbst dabei die Ruhe nur als Spannung der Gegenwirkung besteht, noch auch ohne innere Regel, deswegen weil sie auch Kraft gegen sich selbst ist, folglich auch sich selbst bedingt; die Kraft aber an sich ist absolut, folglich auch das Leben derselben. — Wenn also endlich auch das Einzelleben als solches vergeht, so ist sein Vergehen doch auch immer nur eine Reihe von Verwandlungen des Lebens selbst, dann nämlich in der Richtung zum Absoluten, indem es eingeht in dasselbe als in das Allgemeine. Nicht minder zeigt uns die Erfahrung um uns her das Fortbestehen des Lebens in mannigfaltiger Umwandlung der Form, und selbst aus dem Staube der zerfallenen Form bricht eine neue lebendige Bildung hervor. — Wie nun das Leben überhaupt die zwiefache Richtung der Kraft festhält, die Einkehr und die Ausdehnung, und durch das Wechselspiel von beiden Erneuung der Form bedingt wird, so spricht sich das Leben auf diese Weise auch in abgesonderten Zuständen aus; so intensiv durch den Sinn (als Sensibilität), extensiv durch den Trieb (als Irritabilität) und als Folge von Sinn und Trieb durch die Zeugung im weitern Sinne als Zustand der Production. So durcheilt es durch die Regsamkeit des sich veredelnden Sinnes seine Stadien, von dem dunkel tastenden Gefühle durch die klare Empfindung hindurch bis zur hellen Intelligenz, und eint ihre Gegensätze wieder in der allgemeinen Anschauung des innern Sinnes; so steigt es im Triebe auf von der leisen Regung durch die Leidenschaft der Begierde hinan zu der Energie des Willens, und einigt diese Aeufserungen wieder in dem Enthusiasmus des Muthes; so beginnt es seine Production mit dem Excrement als Ausscheidung, ohne weiter Beziehung damit haben zu wollen, und endet durch den Abscefs hindurch gehend, der bald nur verhaltnes Excre-

ment, bald nur verhaltne Geburt ist, mit der Ausgeburt seiner selbst, sein eignes Gleichnifs schaffend, als ein Abgetrenntes und doch in lieber Beziehung, vereinigt aber diese beiden Richtungen wieder mit einander in der Reproduction, sich in sich selbst wieder erzeugend, wiedergebährend, sich dadurch in dem Zustande befindend seiner Erhaltung, seiner eignen Verjüngung.

Welche Ansichten hatte nun, so fragen wir genauer in solchen und ähnlichen Beziehungen, Empedocles von dem Leben selbst? dafs er den Begriff des Lebens höher steigert, als nur für die Erscheinungen der irdischen Welt geltend, sehen wir aus einer Stelle, wo er die Ansicht derjenigen berichtigt, welche das Leben nur als ein irdisches und somit vergängliches betrachten; denn sagt er (I, 89):

»Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
»Dafs wie ferne sie **leben**: Was man so **Leben** benennet:
»So fern sind sie nun zwar und Gutes und Schlimmes mit ihnen,
»Aber bevor da geformt, wie gelöst, sind Sterbliche nichts mehr.

Mit klaren Worten stellt er hier das, was man gewöhnlich Leben nennt, dem Leben im tiefern Sinne gegenüber, welches ihm offenbar auch als ein unsterbliches erscheint, da er es ja nur als nach dem gewöhnlichen Sinne vom Leben geredet findet, dafs das Leben nur einen Zustand zwischen der Formung und Auflösung des gegenwärtigen Daseyns bedeute. So mufs ihm auch das Leben an sich ein unvergängliches seyn, da ihm zwar aus dem Zerfallen des Einen die Vielen hervorgehen, wie aus der Mehrheit wieder das Eine, also hiermit wohl ein Werden statt findet der Dinge, doch (I, 129.)

»Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indefs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung,«

also unveränderlich in ihrer Beziehung zum Allge-

meinen, dem Absoluten. Eben so mufste dem Empedocles alles lebendig seyn, da ihm ja

— — »Alles Verständnifs erhielt und Theil an Besinnung,«

folglich die eine Eigenschaft des Lebens besitzt, den empfänglichen Sinn, so wie er ihm auch auf der andern Seite den Trieb zuerkennt; denn ihm ist ja alles

— — »vereinet in Liebe, und sehnet sich gegen einander,«

eine Regung der Neigung, die hier zwar in ihrer besondern Art durch die Liebe geweckt wird, aber auch schon aus der Identität der Dinge ihm folgt, indem überall Gleiches zu Gleichem drängt, und es z. B. in diesem Sinne hiefs:

»Wie Süfs rührete Süfses, und Bittres zu Bitterem drängte,
»Säure zu Säure genaht; so Glut erfassete Glut auch.«

Eben so sprechen die Ansichten des Empedocles durchaus für die Allgemeinheit der Erzeugung; denn so heifst es selbst in Beziehung auf die Elemente (I, 135):

»Und es mehret die Erd' ihr Geschlecht auch, Aether den Aether.

Eben so in einer andern Stelle (II, 3. ff.):

»Aber besonders mit diesen die Erd' in Gleiche zusammentraf,
»Mit der Flamm' und dem Schauer und allwärts leuchtendem Aether,
»»Wenn sie angelanget im heiligen Hafen der Liebe,
»»Ist was Minderes gröfser, was Mehreres kleiner geworden.««

Allein wenn gleich alles dieses bei Empedocles auf eine hohe und umfassende Idee des Lebens hindeutet, so finden wir diese Idee in seinen Fragmenten doch keineswegs als solche ausgebildet und durchgeführt, sey es, dafs er sich darüber aussprach, und wir nur nichts dergleichen mehr vorfinden; oder sey es, dafs ihn der höhere Standpunct seiner Philosophie, welche mehr das Seyn und Werden umfafst,

auch hiervon zurückhielt, indem leicht eine vorherrschende Entwicklung dieses Begriffs die Grundansicht seines Systems verdunkelt haben würde; oder was sonst die Ursache davon seyn mag. Allein eben darum, weil die ursprüngliche Ansicht von Seyn und Werden selbst in der Identität seiner Grundkräfte gefaſst, der äuſsern Betrachtung der Dinge so fern liegt, wird man wenigstens bei dem jetzigen fragmentaren Bestand von Empedocles System hin und wieder leicht dazu verleitet zu glauben, daſs er auch eine mechanische Erklärung der Dinge zulasse, wie zu dieser Meinung z. B. gar wohl seine Ansicht von den aus und eingehenden Strömungen, nebst der Art, wie einzelne Erscheinungen der Wahrnehmung daraus erklärt werden, nur äuſserlich genommen, veranlassen kann, so wie dies z. B. auch bei seiner Ansicht von dem Athmungsproceſs möglich ist, von dem wir bald reden werden. Daher können wir uns auch nicht wundern, wenn einzelne von Empedocles Erklärern, wie in der neuesten Zeit der gelehrte scharfsinnige Sprengel bei den Lehren desselben einen exoterischen und esoterischen Gesichtspunct der philosophischen Erklärung zu Hülfe nehmen, eine Methode, die selbst noch Aristoteles in seiner Philosophie, wiewohl auf seine eigene Weise (cf. Gellius N. A. XX, 5.) festhält, und die wenigstens der pythagoräischen Schule nicht fremd war. Allein ich würde gerade diesen Unterschied der exoterischen und esoterischen Lehrweise am allerwenigsten auf Empedocles anwenden, da ja schon die Alten, wie bemerkt, von ihm behaupteten, er habe die pythagoräischen Geheimlehren in seinem Werke über die Natur enthüllt, und deshalb durchaus kein Grund vorhanden ist, warum er dabei jenen Gegensatz der Erklärungsweise sollte festgehalten haben; so wie sich auch in seinen Fragmenten eine

der-

dergleichen Entgegensetzung als solche bestimmt und absichtlich aufgestellt durchaus nicht nachweisen läſst. Man müſste denn den Begriff des exoterisch und esoterisch verändert deuten, indem man es als äuſserlich und innerlich genommen auf diejenige Art zu erklären anwendete, welche manche Logiker Namen und Sacherklärung (Nominal- und Real-Definition) nennen, erstere einen Gegenstand nach seinen äuſsern (abgeleiteten) Merkmalen bezeichnend, letztere ihn nach seinen innern (wesentlichen und ursprünglichen) Merkmalen bestimmend; allein dies würde wenigstens nicht dem Sinne der Alten gemäſs seyn, welche als esoterisch eine Lehrweise für einen in die Geheimlehre eingeweihten oder einzuweihenden innern Kreis von Hörern verstehn, so wie die exoterische für Uneingeweihte bestimmt ist. —

Wenn sich nun aber auch bei Empedocles die Idee des Lebens als solche nicht durchgeführt findet, so bleibt es uns doch vergönnt, einzelne bedeutende Erscheinungen der Lebensthätigkeit, die in seinen Fragmenten und in besonderer Fassung hervortreten, unter diesem Gesichtspuncte hier noch zusammen zu stellen, um sie dadurch einander selbst näher zu bringen. Dieses sind nämlich besonders eine Ansichten von der Zeugung, von dem Athmungsproceſs, so wie von dem Umlaufe des Blutes u. s. w. — Daſs dem Empedocles das Zeugungsverhältniſs selbst die Elemente gemein hatten, ist bereits erwähnt, bestimmter jedoch tritt die Zeugung erst hervor in dem von uns sogenannten organischen Leben, das heiſst bei dem Thier und der Pflanze. So wie wir einen Gegensatz des Geschlechts als männlich und weiblich bei der pflanzlichen Natur sowohl, wie bei der thierischen anerkennen, so geschahe dies auch schon von Empedocles. Denn so hält es Aristoteles (de plant. 1, 2) für fraglich, ob, was Empedocles

sage, bei den Pflanzen ein männliches und weibliches Geschlecht gefunden werde, und ob ihre Art aus diesen beiden Geschlechten gemischt sey, (εἰ εὑρίσκεται ἐν τοῖς φυτοῖς γένος θῆλυ καὶ γένος ἄῤῥεν, καὶ εἰ ἔϛιν εἶδος κεκραμένον ἐκ τέτων τῶν δύο γενῶν). Allein wenn gleich aus besagter Stelle sich ergiebt, daſs Empedocles auch in den Pflanzen einen Geschlechtsunterschied anerkannte, so war dieser doch selbst nicht ursprünglich, und konnte es ihm schon darum nicht seyn, weil er ja noch etwas über den Gegensätzen anerkennt, nämlich das Eine, Einige und Geeinigte selbst. So sagt er ausdrücklich von den irdischen Dingen (II, 38)

»Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde,«

und Aristoteles l. l, bemerkt ferner als Empedocles Ansicht, daſs die Pflanzen nur in dieser wandelbaren und in ihrer Zusamfügung unvollkommenen Welt ein Geschlechtsverhältniſs hätten, aber nach ihrer Vollendung werde kein Lebendiges mehr gezeugt (ὅτι τὰ φυτὰ ἔχεσι γένεσιν ἐν κόσμῳ ἐλαττομένῳ καὶ ἐ τελείῳ κατὰ τὴν συμπλήρωσιν αὐτε̃, ταυτῆς δὲ συμπληρεμένης ἐ γεννᾶται ζῶον). Woher dann also auch dem Empedocles die Wesen der höhern Welt, als einer geeinigten vollendeten Welt, weder freien mögen, noch sich freien lassen. Die ursprüngliche Entstehung der Pflanzen auf Erden setzt Empedocles übrigens nach Plutarch (de plac. philos. 5, 26) in so frühe Erdzeit, daſs sie unter allen Lebendigen, die Bäume zuerst, (πρῶτα τῶν ζώων τὰ δένδρα) aus der Erde hervorgegangen seyn sollten, bevor die Sonne ihre Bahn durchlaufen habe, und der Tag von der Nacht geschieden worden. Sollten ihn vielleicht gezweigte Formen der Crystallisation zu dieser Ansicht hingeleitet haben. —

Wie das Geschlechtsverhältniſs scheint auch dem

Empedocles der Begriff von Frucht ein allgemeiner, für alle Wesen der Erde gleicher gewesen zu seyn; so sagt er wenigstens von den Bäumen

»Also die hohen Bäum' eilegen auch, erst der Olive« —

wo er offenbar die Frucht des Baumes der des Vogels gleichstellt, und in dieser Hinsicht, als der eigentlichen Eibildung am nächsten stehend die Frucht der Olive angesehn zu haben scheint. Gleichstellungen, welche auch Theoprast (de causis plantar. 1, 7) billigt, nur daſs er äuſsert, daſs das Eilegen, (ὠοτοκεῖν) auf alle Gewächse passe, nicht blos auf die Bäume; woraus wir freilich auch schlieſsen müssen, daſs Empedocles den Begriff von Frucht im Sinne des Eies wenigstens nicht allgemein ausgesprochen haben könne. — Ferner heiſst es in einer andern Stelle der Katharmen (v. 29):

»Es ist gleich, zu essen die Bohn' und Gebährender Fruchthaupt,«

wo, wenn man auch die Stelle nicht dem Empedocles beilegt, was jedoch Gellius (N. A. 4, 11) thut, sondern mit andern dem Pythagoras, oder sogar Orpheus, dann wenigstens so viel unbezweifelt hervorgeht, daſs es überhaupt im Sinne jener Geheimlehren war, die Bohne als eine pflanzliche Frucht mit der menschlichen Frucht zu vergleichen; und wir dürfen dies auch den Ansichten des Empedocles gar sehr entsprechend finden, einmal weil er sich auf alte Geheimlehren gründet, sodann weil es zugleich mit dem System der Identität desselben übereinstimmt, nach welchem sich auch pflanzliche Frucht mit menschlicher nothwendig berühren muſste. Möglich übrigens in Beziehung auf diese Stelle, daſs sie jeder von diesen Weisen einer dem andern nachgebraucht hat. Sehen wir nun weiter auf den Zeugungsact selbst, so scheint er dem Empedocles allgemein ein Ueber

glühungs- und Befeuchtungsprocefs gewesen zu seyn, denn so sagt er (II, 2):

»Zeugend wandelt Natur das Ueberglühet' in's Feuchte;«

wie dagegen der Zeugungstrieb ihm daraus hervorging, dafs Verwandtes zu Verwandtem zu kommen verlangt; denn nach Galenus (de semine 2, 7 T, I. p. 241, 47 ed. Basil.) waren dem Empedocles die Bestandtheile des zu Erzeugenden in dem Samen des Mannes und des Weibes vertheilt, und die Begierde der Begattung entstand den Lebendigen dadurch, dafs die getrennten Theile sich zu vereinigen strebten, (ὀρεγομένων ἀλλήλοις ἑνωθῆναι τῶν διεσπασμένων μωρίων). Dieses Streben aber müssen wir selbst als ein zwiefaches setzen, nach dem Vorwalten der Liebe oder des Eifers in den Wesen, und zwar bei den Eifergebornen als Brunst; denn

»Ihnen den Eifergebornen das ganze Geschlecht ja ist brünstig;«

dagegen beim Walten der Liebe als innige Sehnsucht, denn alles wird ja

— — »Vereinet in Liebe, und sehnet sich gegen einander.«

Dafs aber nach Empedocles die Lust auch hierbei aus dem Feuchten komme, bemerkt Sturz bei Erklärung jener Stelle des Plutarch (plac. philos. 5, 28) (τὰς δὲ ἡδονὰς ἐξ ὑγρȣ̃), welche wir bei dem Einflufs der Elemente auf Lust und Begierde erwähnt, indem er daselbst Begierde wie Lust nur auf das Geschlechtliche bezieht.

Ferner leitete Empedocles nach Aristot. (de generat. animal. 4, 1) die Entstehung des männlichen Foetus von der gröfseren Wärme des Uterus ab, indem das in den wärmern Uterus Kommende männlichen, das in den kältern weiblichen Geschlechts werde, (τὰ μὲν εἰς θερμὴν ἐλθόντα τὴν ὑςέραν ἄῤῥενα

*γίνεσθαί φησι· τὰ δὲ εἰς ψυχρὰν θήλεα*); der Grund dieser Empfängnifstemperatur sey aber die kältere oder wärmere, so wie auch die ältere oder neuere Aussonderung der Katamenien, (*τὴν τῶν καταμηνίων ῥύσιν ἢ ψυχροτέραν ἢ θερμοτέραν, καὶ παλαιοτέραν ἢ προσφατοτέραν*). Dahin sind auch die Worte der Fragmente zu erklären, wo es heifst (II, 48):

»Wurd' es in reine geströmt: Doch Weiber entstanden von jenem,
»Welches das Kühle getroffen;«

Eine Stelle, welche den männlichen Foetus dem erst gereinigten Uterus beilegt, indem Philoponus zu dieser Stelle in seinen Bemerkungen zu Aristoteles de generat. l. l. (Fol. 81. b) hinzufügt, dafs dann nothwendig der Uterus wärmer sey, (*εἰ μὲν γέγονε προσφάτως καὶ νεωςὶ ἡ τῶν καταμηνίων ῥύσις ἀνάγκη θερμοτέραν εἶναι τὴν ὑςέραν*). Wenn gleich hier zunächst wieder dieses Wärmeverhältnifs aus dem des Uterus abgeleitet wird, so folgt doch keineswegs, dafs diese Art der Erzeugung seiner Temperatur allein beigelegt werden müfste, wenigstens spricht Censorinus (de die natali c. 6. p. 29) noch von einem Temperaturverhältnifs des männlichen und weiblichen Samens, welches Empedocles als zur Zeugung mitwirkend angesehen habe, indem bei gleicher Wärme, oder wenn von Seiten des Mannes überwiegende Wärme des Samens gegen weiblichen kalten da sey, ein Knabe erzeugt werde, dagegen bei gleicher Kälte oder überwiegender Wärme des mütterlichen Samens ein Mädchen erzeugt werde; und dafs überdem selbst die Aehnlichkeit der Kinder mit den Aeltern davon abhänge; indem bei gleicher Wärme der Knabe dem Vater ähnlich sehe, wie bei gleicher Kälte die Tochter der Mutter; dagegen bei überwiegender Wärme des männlichen Samens der Knabe der Mutter ähnlich werde, wie bei überwiegender weiblicher Wärme

das Mädchen dem Vater ähnlich werde. (Si par color in parentum seminibus fuerit, patri similem marem procreari, si frigus, feminam matri similem. Quodsi patris calidum erit et frigidum matris, puerum fore, qui matris vultum representet; at si calidum matris, patris autem fuerit frigidum, puella futuram, quae patris reddat similitudinem). Doch ist immer die Frage, ob hier nicht vielleicht zu viel aus Empedocles erklärt werde, um so mehr, da man hierbei leicht auf Widersprüche mit den vorigen Ansichten stoſsen könnte, und da Censorinus auch schon vorher den Empedocles miſsverstanden zu haben scheint, wenn er sagt, daſs nach Empedocles von aus den rechts liegenden Theilen ausgeströmten Samen Knaben erzeugt würden, wie aus denen links Mädchen. Denn hätte Empedocles so etwas geäuſsert, so würde gewiſs Aristoteles oder einer seiner Erklärer von einer so eigenthümlichen Ansicht gesprochen haben. So sagt auch Plutarch (de plac. philos. 5, 11) von Empedocles in dieser Hinsicht nur im Allgemeinen, er habe die Aehnlichkeit der Kinder aus dem Uebergewicht der Samenergieſsungen (κατὰ ἐπικράτειαν τῶν σπερματικῶν γόνων) abgeleitet, dagegen die Unähnlichkeit aus Verdampfung der Samenwärme. — Nach Plutarch (de plac. philos. 5, 12) und Galen (hist. philos. c. 32) erkannte Empedocles jedoch auch den Einfluſs der Phantasie der Mutter auf die Bildung des Kindes an, indem Weiber oft Kinder zeugten, welche Abbildungen und Bildsäulen, oder wörtlicher Mannsbildern, ähnlich wären, die sie liebten, (πολλάκις γὰρ εἰκόνων καὶ ἀνδριάντων ἠράσθησαν γυναῖκες). — Ueberhaupt war dem Empedocles der Foetus noch so nahe mit der Mutter verwandt, daſs er ihn nach Plutarch (de plac. philos. 5, 26) als einen Theil des Uterus betrachtete, ihn mit den Pflanzen vergleichend, welche so Theile

der Erde seyen, und von der in der Erde vertheilten Wärme hervorwüchsen. Doch hielt er nächst der Nahrung die Wärme nicht blos für das Wachsthum der Pflanze, sondern nach Plutarch (am a. O. 5, 26) überhaupt für alles Lebendige (τὰ ζῶα) nöthig, denn ohne diese beiden Stücke verschrumpften (μειῦσθαι), und verkämen sie. — Ferner erklärte Empedocles die Entstehung von Zwillingen und Drillingen aus einem Ueberfluſs und einer Zerspaltung des Samens (κατὰ πλεονασμὸν καὶ περισχισμὸν τῦ σπέρματος), und er hat hierin die Erfahrung für sich, daſs Thiere, die sich lange anhaltend begatten, mehrere Junge zu gebähren pflegen. Eben so entstanden ihm aber gleichfalls, wie Plutarch (am a. O. 5, 8) und Galen (am a. O. c. 32) bemerken, Miſsgeburten (τέρατα) aus Ueberfluſs oder Zertheilung des Samens, aber auch aus Mangel, oder aus der ursprünglichen Bewegung desselben, oder aus einer Abwendung (παρὰ πλεονασμὸν, ἢ παῤ ἔλλειψιν, ἢ παρὰ τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν, ἢ παρὰ τὴν εἰς πλείω διαίρεσιν, ἢ παρὰ τὸ ἀπονεύειν); zu welcher Ansicht jedoch auch noch der Einfluſs des Eifers gezogen werden muſs, indem ja auch ursprünglich bei seinem Vorwalten, wie wir sahen

»Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer und Scheusal,«

während das in Liebe Gebildete Schönheit und Ebenmaſs hatte.

So wie Empedocles den Act der Erzeugung als einen allgemeineren identischen erkannte, so faſste er auch selbst die so entstehenden einzelnen Productionen und Organismen nach dem Gesetze der Identität; so waren ihm z. B. Haar und Blatt, wie Feder und Schuppe identisch, wenn er sagt:

»Gleiches so Haar und Blätter, und dichter Fittig der Vögel,
»Schuppen auch sind geworden entlang die störrigen Glieder.

So erscheint auch in dem schon erwähnten Vers über die Milch, wo es hiefs (II, 66):

»Weifslicher Milchschleim ward am zehnten des achten der Monden,«

wenn wir statt Milchschleim das Wort πύον wörtlich durch Eiterung übersetzen, die Ansicht des geistreichen Arztes Malfatti hierüber sehr scharfsinnig, dafs nämlich wohl Empedocles die Milchbildung als einen Eiterungsprocefs angesehen habe; desto flacher wird dabei aber Aristoteles Bemerkung, der diese Stelle anführt, indem er sagt, es sey dies wohl ein unrichtiger oder nicht wohl metaphorisch gebrauchter Ausdruck, indem er dialectisch hinzusetzt, man müsse zwischen Verkochung (πέψις) und Verfaulung (σαπρότης) wohl unterschieden, die Eiterung sey aber eine Verfaulung.

Was endlich die Unfruchtbarkeit betrifft, so findet sich keine allgemeine Ansicht bei Empedocles darüber vor, sey es nun, dafs sie aus einem Mifsverhältnifs der Temperatur entstehe, die er oben bei der Befruchtung geltend machte, oder sey es aus einem gänzlichen oder theilweisen Mangel des gleichartigen Stoffs, oder aus einem besondern störenden Einflufs vermehrten Eifers, vielleicht selbst aus einem Uebermafs der Brunst, die er ja überhaupt von dem Eifer ableitete, oder wie sonst. Sehr vereinzelt und und nur aus äufsern Gründen zu erklären steht, in sofern seine Ansicht von der Unfruchtbarkeit der weiblichen Maulthiere bei Plutarch (de plac. philos. 5, 14) da, demzufolge er die Unfruchtbarkeit von der Kleinheit, niedrigen Lage und Verengung der Mutter, so wie von einer verkehrten Verwachsung derselben mit dem Unterleibe (κατεςραμμένως προςπεφυκνίας τῷ γαςρι) herleitete. Tiefer dagegen berührt Aristoteles Aeufserung diesen Gegenstand, wenn er (de generat. animal. 2, 8) als Empedocles Grund der

Geschlechtsunfähigkeit der Mäuler überhaupt ein natürliches Mifsverhältnifs in der gegenseitigen Mischung der Samentheile angiebt; es entstehe nämlich in der Vermischung eine Verdichtung des Samens, weil er anfangs von beiden Seiten zu nachgiebig (μαλακῆς γονῆς) sey, und da ihre Hölungen (τὰ κοῖλα) zu den gegenseitigen dichten Theilen pafsten, so werde aus nachgiebigen Stoffen ein gehärteteres (σκληρόν), wie wenn Zinn mit Blei sich mische.

Wenden wir uns nun von dem Entstehen des Lebens zu dem Fortbestehen desselben, so finden wir in den Fragmenten des Empedocles in Beziehung auf einen der merkwürdigsten Lebensprocesse, dessen Daseyn tief in die Reproduction des Lebens eingreift, nämlich über das Athmen eine sehr eigenthümliche Ansicht aufgestellt, die hier nur zu erwähnen passend und wesentlich wird. Das Fragment, welches diese Ansicht enthält, ist folgendes (II, 72. ff.):

»So einathmet nun alles, und wieder aus: Allen von Blut leer
»Fleisches Gefäfse sind an dem äufsersten Körper verbreitet,
»Und mit Riefen durchfurcht bei häufiger Mündung ist ihnen
»Letzter Rand des Gehäutes durchausweg: dafs das Geblüt zwar
»Still sey, aber dem Aether gelöst die Bahnung zum Durchgang.
»Hier sofort, wenn nun das geschmeidige Blut hineindrängte,
»Steiget brausend hinab der Aether wilden Gewoges;
»Doch wie hinauf es eilt, er dann aushaucht. — Als wenn ein Mägdlein
»Spielt mit der Wasserglocke des wohleinsinkenden Erzes,
»Wie sie den Lauf der Röhre, mit zierlichen Händen betastend, / der zierlichen Hand angesetzet,
»In den geschmeidigen Körper des graulichen Wassers getauchet,
»Und ins Gefäfs nicht weiter das Nafs kommt, sondern es hemmet
»Luftandrang inwendig auf häufige Oeffnungen stofsend,
»Bis sie das dichte Geström entdachete, / fesselte, aber alsdann auch
»Nach Entweichen der Luft das dienliche Wasser hineintritt:
»Eben so dann, wenn fafst das Gefäfs den Boden des Erzes,
»Aether von Aufsen hineinverlangend das Wasser zurückhält,
»Um die Pforten des Oehres, das mifstönt, zwingend die Enden,

»Bis sie die Hand nachließ: Dann wieder entgegen dem Frühern,
»Während die Luft eindringet, das dienliche Wasser enteilet:
»So das geschmeidige Blut auch, entlang durch die Glieder gereget,
»Wenn es zurück gewendet einmal nach Innen eindrängte,
»Kam die andere Strömung hinab gleich Wogengebrauses,
»Doch wie hinauf es eilt, sie dann aushaucht wiederum rückwärts.«

Betrachten wir dies Fragment genauer, so zerfällt es in zwei Theile, der erste Theil spricht geradezu die Ansicht des Empedocles über das Athemholen aus, der zweite Theil macht selbige anschaulicher durch die Vergleichung mit der Clepsydra der Alten oder ihrer Wasserglocke, um dies Wort so zu übersetzen. Was nun den ersten Theil des Fragments betrifft, so ergiebt sich Folgendes daraus: Ein Mal, daſs dem Empedocles der Athmungsproceſs allgemein, wo er sich zeigt, derselbe war, und spräche er nicht zugleich vom Fleische solcher athmenden Wesen, so würden wir sogar, seinem Streben gemäſs die Ansichten, die er aufstellt, so weit wie möglich zu verallgemeinern, die Vermuthung wagen dürfen, daſs ihm auch die Pflanze athme; eine Vermuthung, die, wenn gleich sie durch die Ausführung des Fragments wieder beschränkt wird, demungachtet anderweitig vielleicht ihre Erörterung in den Fragmenten fand, und durchaus nicht als dem Sinne nach unempedocleisch zurückgewiesen werden möchte; dies um so weniger, da auch in unserm Fragment das Athmen nicht etwa blos nur durch Mund und Nase geschieht, sondern überhaupt durch die Poren dss Körpers erfolgt, denn Empedocles spricht ausdrücklich in dieser Hinsicht von den vielen Oeffnungen, die überallhin an der äuſsersten Haut hervortretend, dem Aether den Durchgang dabei verstatten. Diese Ansicht aber stellt zugleich wieder den Athmungsproceſs für das Einzelwesen als einen ganz allgemeinen des Körpers dar. Auch das Gröſsenverhältniſs dieser Poren bestimmte

Empedocles dem Aristoteles (de respir. c. 7) zufolge, und zwar so, daſs sie kleiner seyen als die Bluttheilchen, gröſser aber als die Lufttheilchen; so daſs also, müssen wir als Grund hinzudenken, das Hervorströmen des Blutes aus diesen Poren unmöglich, so wie das Einströmen der Luft dadurch als möglich von Empedocles gedacht ward. Die bewegenden Kräfte, die sich weiter beim Athmen thätig zeigen, sind der Aether und das Blut. Es ist die Frage, ob hier Empedocles den Aether der Luft gleichbedeutend nehme, die er in der Vergleichung mit der Wasserglocke braucht; — und daſs er von dem wilden Gebrause redet, mit welchem er in den Körper hinabsteigt, so wie die Auslegung des Aristoteles (l. l.) der den Aether geradezu als Luft versteht, spricht sehr dafür; — aber wir haben es nicht nöthig, den Ausdruck Aether nur als poetisch gewählter gebraucht zu denken, denn sonst wäre kein Grund vorhanden, warum er bei der Clepsydra nur statt dessen von der Luft redet; vielmehr haben wir schon öfter gesehn, daſs Empedocles, wenn er im geistigern Sinn reden wolle, auch ein edleres Wort dazu brauche, und so würde hier also wohl Luft in dem einen Falle so gut wie in dem andern zu denken seyn, nur mit dem Unterschiede, daſs sie bei dem Athmen beseelter angeregt zu fassen sey, als bei der Clepsydra; und dies ist um so weniger gegen Empedocles Weise, da ihm ja sonst immer Gleiches dem Gleichen naht; soll daher dieser Grundsatz hier festgehalten werden, so kann die dem Empedocles im Körper selbst organisch, also in höherer Umbildung befindliche Luft durchaus nicht auf einen blos mechanischen gröberen Luftzustand hindeuten, der sich nur beim Ein- und Ausgehen der Luftströmung in einer bloſsen Steigerung oder Minderung der Spannung, so wie in einem blos quantitativen Mehr oder Weniger kund zu geben vermöge,

auf einem bloſsen Verhältniſs des äuſsern Druckes beruhend, das hier waltete, und wir brauchen um so weniger hier an dem blos Aeuſserlichen zu haften, da ja dem Empedocles alles Gedanken hat und Theil an Besinnung. Die zweite bewegende Kraft, welche Empedocles beim Athmen als thätig zeigt, ist das Blut, welches sich hier in zweifacher Bewegung kund giebt, nämlich in einer Einkehr nach Innen und in einem Hervorgehen nach Auſsen. Daſs Empedocles hier aber diese, ich möchte fast sagen, peristaltische Bewegung des Blutes als diejenige des Pulses nur angesehen haben könne, scheint mir durchaus unwahrscheinlich, da ja, wenn gleich er wohl den Unterschied zwischen Arterien und Venen nicht kannte, doch die Beobachtung zwischen dem Rhytmus des Pulses und des Athemzugs so leicht und natürlich angestellt werden kann, und sie sich doch als durchaus in so verschiedener Schwingung ablaufend kund geben, daſs die Bewegung des Athmens zu der des Pulses sich vielmehr wie eine allgemeinere zu einer besondern zu verhalten scheint. Wir würden es daher als dem Sinne des Empedocles nicht entgegen annehmen dürfen, wenn ihm eine zwiefache Bewegung des Blutes statt gefunden hätte, eine allgemeine, deren Rhytmus sich im Athmen kund giebt, und eine besondere, die sich z. B. in den Undulationen des Pulses ausspräche. Daſs auch hier die Anhäufung des Blutes nach Empedocles im geistigen Sinne und nicht als bloſser Mechanismus gefaſst werden müsse, folgt auſser jener allgemeinen Erklärung, daſs ihm alles Gedanken hat, noch bestimmter aus seiner besondern Ansicht von dem menschlichen Blute als der Stätte, in deren Tiefen, wie er sagt,

— — — »der Gedanke am Meisten beweget wird bei den Menschen.
»Denn das Blut es ist dem Menschen Gedanke des Herzens.«

Merkwürdig scheint noch in unsren Fragmenten ein Einfluſs hervorzutreten, welchen auch die Poren in ihrer Allgemeinheit auf das Blut äuſsern; denn dadurch, daſs sie da sind, scheint nämlich Empedocles sagen zu wollen, sey auch das Blut still, so daſs ihr Nutzen hier ein doppelter wäre, nämlich zur Beruhigung des Blutes und zum Eingange der Luft beim Athmen. Wie aber dies Stillseyn des Blutes erfolge, ob durch die theilweise Verdünstung, oder dadurch, daſs die eindringende Luft selbiges zurückhält, oder wie sonst, davon schweigen die Fragmente. Allein wahrscheinlicher soll nur dadurch das Gröſsenverhältniſs der Poren angedeutet werden, von welchem Aristoteles (am a. O.) redet, daſs nämlich nach Empedocles die Poren kleiner seyen, als die Bluttheilchen, so daſs also das Blut bei der Kleinheit dieser Poren die Oberfläche des Körpers nicht überschreiten könne.

Das Athemholen selbst nun erfolgte dem Empedocles laut unsrem Fragmente so, daſs das Blut sich nach Einwärts, also nach Innen dränge; sey es aber nach der innern Axe seiner Gefäſsspannung selbst, oder überhaupt nach dem Centrum des Körpers zu, oder beides zugleich und in einander, was einer allgemeinern Ansicht noch mehr genügt, darüber spricht sich Empedocles nicht weiter aus. So wird auch kein tieferer Grund sonst für diese Bewegung hervorgehoben. Aristoteles (am a. O.) behilft sich damit, jenen Umlauf des Blutes als angeboren auszulegen, (sagend, *διὰ τȣ̃ αἵματος κινεῖσθαι ἄνω καὶ κάτω πεφυκότος*). Uebrigens erkannte Empedocles nach Plutarch (de plac. philos. 4, 22) noch eine ursprünglichere Athmung an; indem dieser bemerkt, Empedocles lasse das Athmen zuerst erfolgen, wenn die in den Neugebornen (*βρέφεσιν*) befindliche Feuchtigkeit abgeschieden sey, wo dann die Luft in die leeren Gefäſse von Auſsen eindringe, (erstes Einath-

men), dann werde die Luft durch die hervordringende, angeborne Wärme wieder verdrängt, (erstes Ausathmen); bei dem nach Innen kehren der Wärme dagegen dringe die Luft wieder zu (zweites Einathmen), nun erst dringe das Blut nach der Oberfläche des Körpers (zweites Ausathmen) und so erfolge weiter das Wechselspiel zwischen Luft und Blut. In dieser Stelle wird offenbar zugleich die Bewegung des Blutes später als die der Wärme gesetzt; sollte es, möchten wir fragen, in diesem Wechselspiel von Luft und Wärme nach Empedocles erst die eigene Belebung und Bildung vollständig errungen haben? —

Der zweite Theil des Fragments giebt uns von seinen Ansichten noch ein anschaulicheres Bild. Obgleich die Wasserglocke der Alten selbst in Hinsicht ihrer äufsern Form nicht genau bekannt ist, indem aus Hero (Pneumatica in den opp. veterum mathematicor. Paris. 1693. Fol. p. 145. ff.), so wie aus Simplicius (ad Arist. de coelo, 2. Fol. 127. b), und unter den Neuern aus Dionys. Petavius (in seinen notis ad Synesii Dionem p. 21) wohl deren Beschreibung und Gebrauch, namentlich auch als Zeitmesser bei dem Gerichtsverfahren, ersichtlich ist, nicht aber deren Gestalt, so ergiebt sich doch aus unserer Stelle darüber Bestimmbares genug, um die Vergleichung zu verstehen. Hier erscheint sie zwar noch als tändelndes Spiel des Mägdleins, allein ernst genug gehalten, indem es dem Empedocles ein bedeutsameres Spiel der Natur selbst bedeutsam genug ausspricht, nämlich das seltsame Spiel zwischen Luft und Wasser, wie sich beide in elastischer Thätigkeit einander drängen und fesseln. Petavius vergleicht sehr entsprechend die Clepsydra mit dem Mundstück einer Gieſskanne; denn beide Bestandtheile die hier erwähnt

werden, ein enger, einfach geöffneter Lauf, und eine Kehrseite mit vielen Löchern durchbohrt, finden sich daran, nämlich eine trompetenförmige Röhre, an ihrem engeren Halse nur einfach geöffnet, so wie eine trichterförmige Stürze daran, die sich in viele kleine Oeffnungen auflöst; und wenn man die Mündung des Laufes zuhält, und die Stürze ins Wasser senkt, dringt kein Wasser ein, läſst man dagegen den Finger los, so dringt das Wasser sogleich nach; wenn dann wieder der Finger auf die Mündung gesetzt, und das mit Wasser gefüllte Gefäſs aus dem Wasser gezogen wird, so verhindert die äuſsere Luft das Entweichen des Wassers, wie Knaben sehr oft spielend versuchen, nur daſs man nicht dabei ein Miſstönen der durch die Oehre einzudringen bemühten Luft gewahrt. Läſst man dann die Finger von der Mündung los, so stöſst die von oben eindringende Luft das dem Gesetz der Schwere folgende Wasser nach unten wieder aus. Bei der empedocleischen Vergleichung selbst nun entspricht hier die Luft dem Aether oder der Luft überhaupt, Wasser dem Blute, das Spiel des Mägdleins, welche die Wasserglocke einsenkt und wieder hervorhebt, der ein und ausstrebenden Kraft des Blutes selbst; ferner scheint auf den ersten Anblick die einfache Oeffnung der Nase, und nach Befinden zugleich dem Munde zu entsprechen, die vielen kleinen Oeffnungen den Poren der Haut, und das Einathmen, als Eingehen der Luft bei sich nach Innen kehrendem Blute, dann gleich dem Eingehen der Luft in die Wasserglocke zu seyn, während das Wasser durch die kleinen Oehre entweicht; dagegen das Ausathmen, indem das wieder nach Auſsen strebende Blut die Luft verdrängt, gleich dem Verdrängtwerden der Luft aus der Wasserglocke durch das Eindringen des Wassers, in beiden

Fällen bei unbedeckter Mündung. Allein wenn man hier den Gegensatz zwischen Oehr und Mündung festhalten wollte, so würde das Gleichnifs hinken, weil Empedocles gleich im Anfange des Fragments ausdrücklich sagt, dafs durch die Hautöffnungen (die Poren) dem Aether der Durchgang sey; und da hier das Blut nicht entweicht, sondern nur nach Innen sich kehrt, so mufs ja dadurch allgemein durch alle Oeffnungen Eingang in dem Einathmen, und wenn das Blut wieder hervordrängt, durch alle Oeffnungen auch wieder Ausgang der Luft in dem Ausathmen entstehen, beides aber immer ohne eine Verdeckung der eigentlichen Mündungen; denn so wie, wenn die Hauptmündung geschlossen ist, der jedesmalige Zustand der Wasserglocke unverändert bleibt, so würde dann auch dasselbige in Beziehung auf den Athmungsprocefs wohl als empedocleisch gelten, nämlich bei geschlossener Nase und Mund der Athmungsprocefs gleichfalls still stehen. Dafs übrigens Empedocles an der Clepsydra selbst allgemeines Anstreben der Luft auf alle Oeffnungen auch im Zustand der Wasserfüllung erkannte, folgt daraus, dafs ihm die Luft in den Oehren dabei mifstönte, indem sie die Enden zwingt, d. h. wohl einzudringen bemüht ist. — Auch über Ernährung und Wachsthum finden sich einige, obgleich mehr äufserliche Andeutungen als empedocleisch vor. Denn so sagt Plutarch (de plac. philos. 5, 27, wobei Galen. hist. philos. c. 38 zu vergleichen), dafs die lebendigen Wesen (τὰ ζῶα) durch die Mittheilung des ihnen Eigenthümlichen (διὰ τὴν ὑπόςασιν τȣ̃ οἰκείȣ) ernährt würden, so wie sie durch das Vorhandenseyn der Wärme an Wachsthum zunähmen (αὔξεσθαι), dagegen aus dem Mangel von beiden abnähmen (μειȣ̃σθαι), und umkämen. Dieses Letztere jedoch, auf die Nachtseite des Lebens deutend, läfst sich aus Empedocles Ansichten noch weiter

ent-

entwickeln. Betrachten wir daher endlich diese ernste Seite des Lebens selbst, nämlich seinen Tod, wie zugleich seinen Schlaf, als das Gleichnifs des Todes, so erfolgte ihm beides nach Plutarch (de placit. philos. 5, 25), in Hinsicht der materiellen Erscheinung und in engerer Beziehung des thierischen Lebens durch den Erkältungsprocefs der Erstarrung (καταψύξει) der angemessenen Wärme des Blutes, nur das bei dem Schlafe selbiger in minderem Grade eintritt, dagegen im Tode durchaus (παντέλεις); dabei erfolge zugleich, wenigstens bei dem Menschen, worauf Plutarch zunächst diese Ansicht hinstellt, im Schlaf, wie im Tode, eine Abscheidung des Feurigen von den Bestandtheilen der Menschenbildung, (διαχωρισμὸν τȣ̃ πυρώδȣς), woraus die Menschenbildung (ἡ σύγκρισις τῶ ἀνθρώπω) bestehe; nur dafs er die Ausscheidung beim Tode allgemein, dagegen beim Schlafe nur theilweise (διαχωρισμόν τινα) nennt. Sehen wir aber von diesem engern und materielleren Standpuncte hinweg zu dem höhern, wie überhaupt empedocleischer Ansicht gemäfs Ruhe und Vergehen des Lebens erfolgen kann, so ergiebt sich aus dem vielfach und in anderer Beziehung darüber schon Gesagten Folgendes:

Alles Leben ist an sich ein einiges, gemeinsames und geistiges, was, wie nie entstanden, auch nie vergeht. Dagegen alles Einzelleben als solches ist wandelbar und vergänglich, aber als Leben selbst unvernichtbar; denn alles Einzelleben ruht in dem allgemeinen Leben, und wie es daraus in grofsen Perioden der Zeit gesetzmäfsig und nothwendig hervorgeht, so wird es zwar, da es in und mit dem Wesen selbst erscheint, in und mit ihm zugleich ein wandelbares, denn (I, 117 ff.)

— — — »Unter einander gestürmet
»Werden es Wandelbare,«

aber diese Wandlungen selbst sind Stufen der Entwicklung für die Wesen,

— — — »Denn sie verändert Entwicklung,«

folglich auch Stufen der Entwicklung ihres Lebens; und thörigt nennt Empedocles diejenigen (I, 81),

»Die zu werden ja wohl, was sie nicht schon vormals, hoffen,
»Oder dahin zu sterben, und gänzlich vernichtet zu werden.«

Daher würde es ihm in gleicher Ansicht als Thorheit erscheinen müssen, daſs das Leben an sich vergehe, eben darum, weil ihm ja kein gänzliches Dahinsterben der Wesen satt findet; und so spricht auch eines der Fragmente das Sterben als ein Wechseln der Bildung aus, obgleich das Subject des Satzes ungewiſs, welches Sturz mit leichter Wendung der Lesart auf den Eifer bezieht, indem es heiſst:

»Denn aus Lebenden schuf er Gestorbenes, Bildungen wechselnd.«

Aber nicht blos ein Wechseln der Bildungen erschöpft wohl schon Empedocles Sinn, sondern wie alles Einzelne durch Liebe wieder eingeht in das Eine, das Absolute, aus welchem es hervortrat, so muſs auch mit ihm das Leben selbst in seinen gesetzmäſsigen Entwicklungsformen dorthin eingehen, um wieder dasselbe zu werden mit dem allgemeinen Leben, aus welchem es genommen. So muſs allmälig das vereinzelte Elementarleben verschwinden, indem es sich verklärt zu einem gemeinsamen Leben des einen geistigen Elements, und wo es im Einzelnen vergeht, kann es zwar in einzelnen Perioden überwiegenden Eifers der Gewalt unterliegen, noch mehr vereinzelt zu werden; aber wie jener Streit des Eifers bezwungen ist durch Nothwendigkeit und den Umschwung der Liebe, so folgt es, mit inniger Sehnsucht zu Verwandtem strebend, diesem Zuge gesetz-

mäſsiger Entwicklung zu dem Allgemeinen hin. Daraus würde sich aber weiter ergeben, daſs wo immer das Einzelwesen, sey es im Element, oder in der Pflanze, oder im Thiere, oder im entfesselten Geiste, frei und entbunden wird von dem Einfluſs des Eifers, da muſs es aufsteigen zu höherer Form, die alte Hülle als das Absondernde stirbt, und es muſs in freierer Form sich gestalten, immer freier und entbundner werden, bis es ganz eingeht in das Allgemeine; und da alles Körperliche der Dinge seinen Bestandtheil entlehnt aus dem Element, so muſs auch das Element sich in allen denjenigen zu höherem Leben verklären, deren Leben selbst zu höherer Form eingeht. So muſs sich daher z. B. das Leben der Pflanze innerhalb ihrer Entwicklungen entfalten durch den niedern Elementarproceſs hindurch zu immer Höherem, und mit jeder Umwandlung der Art erlangt ihr Leben eine freiere Form, und sie selbst ging eine Umwandlung des Todes hindurch, bis sie endlich aufhört Pflanze zu seyn; ob aber zum Thier werdend oder nach ihrem Bestand eingehend in das allgemeinere vollendetere Elementarleben, welches unter dem Zwiespalt der äuſsern Elemente ruht, oder wie sonst, wage ich nicht empedocleisch zu bestimmen, ohne zu sehr in das Ungewisse zu fassen. Nur das eine scheint noch in seinen Ansichten von der Seelenwanderung zu liegen, daſs, wie das innerste Wesen der Pflanze, der verhüllte Geist, durch Thier und Menschenbildung hinaufgeht unter die Göttlichen der einen Welt, und mit diesen endlich in das Alleinige selbst, eben so auch ein Theil des pflanzlichen Lebens, und zwar der edelste wesentlichere davon mit aufsteigen müsse in das Leben des Thieres, und aus dem Leben des Thieres in das des Menschen, und aus dem Leben des Menschen in das der Geister, und aus dem Leben der

Geister in das des Absoluten; und überall muſs dabei zugleich eine Verklärung des Lebenselements selbst vor sich gehen; es muſs dies so seyn, da ja dem Empedocles eben so wenig etwas ohne elementarischen Antheil besteht, als es zu etwas, folglich auch zu etwas Höheren entwickelt wird, ohne das Streben zu Verwandtem zu kommmen. So ist also empedocleisch betrachtet, der verklärte Tod der Pflanze Aufgang zu dem entwickelteren Zustande des Thieres, der verklärte Tod des Thieres Aufgang zu dem höheren Zustande des Menschen, der verklärte Tod des Menschen Aufgang unter die göttlichen Geister der höheren Welt, und solcher Tod der Geister Eingang in das Eine, Absolute, die Gottheit selbst. Wollen wir daher diesen Tod im Symbol der Alten erfassen, so ist er der Genius der Liebe mit leuchtender Fackel des Lebens, aber die Fackel wird nicht gesenkt, sondern nur leuchtender schwingt er sie empor. Dagegen das Zerrbild des Todes ist die Furie des Eifers, welche die glühende Fackel der Zwietracht schwingend das Weltall entzündet, und die gefallenen Geister hinauswirft in die Elementartrümmer einer weit getrennten, gesunkenen Welt, wo sie, im Heraclitischen Wort a) zu reden, das Leben der Seligen starben, und leben ihren Tod; ein Daseyn, wo alle Hoheit entwich, nur die Liebe nicht, und wo das entartete Leben wiedergeboren werden soll durch den Schlangenbiſs qualvoller Schuld, durch die Züchtigung stürmenden Elements, und durch die ganzen Geschlechter der Leiden, unter welchen die Welt hier unten erseufzt, bang und schwer nach Erlösung aufathmend, bis sie die Liebe ihr bringt, und die irdische Welt wieder in das Bild der himmlischen verklärt, aus der

---

a) nach Hierocles in aurea carmina p, 186. ed. Needham. Cantabr. 1709. 8, ſagte Heraclit: ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον.

sie genommen. Und wenn auch dem Empedocles der Schlaf ein Bild des Todes war, und er war ihm wie wir gesehen haben, noch mehr, er war ihm derselbige Zustand, nur in gemildeter unvollendeter Form, so kann es uns nicht befremden, dafs ihm auch der Schlaf eine Lösung war. Allein wenn wir seinen Ansichten gemäfs noch weiter denken, so ist auch der Schlaf zugleich Epoche der Verwandlung des ganzen Lebens, wie der Tod; nur dafs, nach Empedocles Ansichten bestimmter geurtheilt, der eine Schlaf in dem Stufengange der Wesen sich in immer gröfserer Verinnigung der Liebe hinneigen mufs zu der seligen Ruhe des ewig Einen, zu dem Lichtschlummer im Absoluten; während der andere Schlaf in immer mehr gesonderte Einzelnheit versinkend das Daseyn in die Aftergebilde des Eifers, seine Gluth und seine Zerstreuungen dahin wirft; ein Schlaf dem selbst das blödsinnige Wachen der Thorheit anheimfällt, und der das Leben hinstürzen müfste in die Nichtigkeit des Atoms, wenn nicht auch hieher die sinnige Liebe sich nahte unsterblichen Andrangs.

---

## III) Von den Läuterungen.

### (Katharmen).

So sind wir durch die Bilder der Wandlung und des Todes hindurch zu dem ethischen Zustande der Welt gedrungen, welchen die alten esoterischen Schulen der Weisheit so ernst und bedeutungsvoll ergreifen, selbst den Zustand vollendeter Weisheit dem der sittlichen Reinheit streng verknüpfend, da ihnen das höchste Wahre, wie noch den Socratikern, mit der Idee des Guten so innig verwebt ist, dafs sie die Unwissenheit, wenn auch nicht als Laster, doch als Schuld tief und ernst zu erfassen gewohnt sind. Daher können wir

uns nicht wundern, wenn wir namentlich in der pythagorischen Schule das Streben Wahrheit zu lernen und gut zu handeln durch dieselbigen Uebungen geregelt erblicken, welche wir höchstens dem sittlichen Leben selbst aufzuerlegen gewohnt sind, und wo, wenn die äufseren Zeichen der Uebung förmlicher und gemessener hervortreten, unsere Zeit vielleicht sogar über mystische Weise zu klagen geneigt ist, weil wir so arm an Mysterien geworden sind. Von jenem Gesichtspunkt der Alten aus sind auch die Empedocleischen Läuterungen zu betrachten, von denen wir noch Bruchstücke besitzen, und die wir als wesentlichen Bestandtheil seiner Weisheitslehren selbst auch in ihren Trümmern ansehen müssen. Was uns jetzt unsre Criterien der Wahrheit als theoretische Grundsätze zur Prüfung der Weisheit gelten, das waren, möchte man behaupten, jenen Alten ihre Katharmen als practische Gruudsätze, um daraus die Weisheitsfähigkeit des Denkers zu würdigen, so dafs ihnen mit den Läuterungen, die er selbst übte, auch seine Befähigung stieg, als ächter Weisheitsfreund Weisheit weise zu reden. Und nicht mit Unrecht; denn derjenige Denker der nur weifs, nicht vermag, ja der nicht einmal weifs, was er vermag, wenn er vermag, und wie er vermag, ist auch noch nicht einmal Freund der Weisheit, geschweige denn Weiser selbst. Denn er strebt weder umfassend zu wissen, noch was er weifs, tief zu empfinden, energisch zu wollen, frei zu gestalten. Mögen uns daher selbst gerade die besonderen Arten von Läuterung, nach denen z. B. die Pythagoräer strebten, in ihrer gemefsneren Regel mifsfallen, dies hebt nicht ihren tieferen Sinn auf, die Idee durch die That, und die That durch die Idee harmonisch und durchgreifend zu gestalten, noch auch die Erfahrung, dafs nur bei solchem Ernste der Weisheit Männer aus dieser Schule

mehr als aus jeder andern hervorzugehen vermochten, welche als Gesetzgeber und Ordner von Staten, als Feldherrn im Kriege, gewaltig in das Leben einzugreifen, Einsicht, Muth und Geschick genug besaſsen, und deren mathematische und physische Erfindungen eben so tief das practische Leben berührten wie die Wissenschaft selbst, und es zum Theil noch heut zu Tage mit gleicher Stärke vermögen. Was wäre die Meſskunst allein ohne den einzigen pythagorischen Lehrsatz und seine Folgen geworden. — Alle Katharmen als solche überhaupt setzen nun, wie dies schon ihr Name (καθαρμοί abgeleitet von καθαρός) bedingt, als Läuterungen zunächst einen Zustand der Unlauterkeit oder Unreinheit voraus, der gehoben werden soll, und zwar ist diese Unreinheit eine ethische, als solche ist sie der Zustand des Bösen, so wie daher umgekehrt der Zustand des Guten, Reinheit des Wesens ist. Da aber auch die Reinlichkeit als äuſsere Reinheit mit der Reinheit zusammenhängt, so können wir uns nicht wundern, wenn auch diese mit jenem ethischen Zustande verknüpft wird. Reinigkeit des Gedankens, der Empfindung, der begehrenden Regung des Gemüths, des Wortes und der That war also von solchem Standpunkt aus, als Reinheit dem Wesen nach eben so ethisch, wie die Reinheit der Form, oder ich möchte sagen als die Reinlichkeit, dies Wort im weitesten Sinn genommen, so nämlich daſs selbst der Gedanke, die Empfindung und begehrende Regung, wie Wort und That, nicht blos rein sey, d. h. die Reinheit im Wesen darstelle, sondern auch reinlich, d. h. rein in der Form, so wie der ganze Mensch in sich rein sey, und reinlich seinem Aeuſseren und seiner allgemeinen Form nach. Aber diese Reinlichkeit konnte immer nur zunächst als Folge der Reinheit gefordert werden, sodann erst als Rückwirkung, indem ja auch um-

gekehrt das Aeufsere auf das Innere, die Form auf das Wesen wirkend gedacht werden mufs. Aber fragen wir mit Recht was ist jene Reinheit die wir im Innern des Menschen als ethisches Princip zu erfassen haben? Im Denken, womit sich den Alten das Empfinden verknüpft, ist sie die Wahrheit, welche zugleich frei macht; im begehrenden Vermögen ist sie die Mäfsigkeit oder Nüchternheit, in dem ganzen Wesen, wenigstens wenn wir nach empedocleischen Grundsätzen denken wollen, die Liebe als allgemeine Frömmigkeit gegen Gottheit und menschlich Verwandtes, selbst wenn es tiefer als in menschlicher Hülle lebte. Daher fordert auch Empedocles in Beziehung auf solche Reinheit des Sinnes als sittliches Leben (Kath. 14.)

— — — »Nüchtern seyn von der Bosheit.« a)

Daher erkennt er auch im Sinne jener Mysterien unblutiges Opfer als würdiges Opfer des liebenden Sinnes der Gottheit dargebracht, wenn er von früher Zeit der herrschenden Liebe unter den Menschen sagt (III, 55 ff):

»Weder war irgend bei jenen ein Gott Mars, oder die Schlachtwuth,
»Noch Beherrscher der Zeus, nicht Chronos, oder Poseidon,
»Sondern die Herrscherin Cypris. — — — —
»Welche dieselben mit frommen Abbildungen sich zuneigten,
»Mit gemaleter Schöpfung und vielfach duftenden Salben,
»Opfern der lauteren Myrrhe so auch und des duftigen Weihrauchs,
»Gelblichen Seimes Spend' alsdann ausschüttend am Boden.
»Doch von des Stiers schuldlosem Geblüt b) nicht träufte der Altar.

Daher selbst nicht Nahrung durch Fleischkost, (III, 63 ff.)

»Sondern es war ein solches bei Menschen die gröfseste Greulthat, c)
»Nach zertrümmertem Leben d) die weidlichen Glieder geniefsen«.

Daher ruft Empedocles auch über sich selbst schmerzlich aus (Kath. 15 ff.):

---

a) νηςεῦσαι κακότητος — b) ταυρῶν ἀκρίτοισι φόνοις. — c) μῦσος μέγιςον. — d) θυμὸν ἀποῤῥαίσαντας.

»Wehe, dafs nicht vorlängst mich getilgt unerbarmender Tag hat,
»Eh mit den Lippen ich sann auf unselige Werke der Fleischkost«. e)

Es findet aber jene Scheu vor der Fleischkost und der Tödtung der Thiere, wie wir schon früher gesehen, darin noch ihren tieferen Grund, weil dies ihm nicht blos Zerstörung des Lebens überhaupt, sondern nochmehr Zerstörung verwandten Lebens ist in den Zuständen seiner Entwicklung, denn es sind die Empedocleischen Geister, wie wir gesehen, die, ethisch gefallen, ausstofsen werden, in dieser Welt sich zu läutern durch thierische und pflanzliche Bildung hindurch; und wie drängen sich ihm diese gefallenen Geister, die zuerst nach ihrer Verstofsung ein Spiel aller Elemente wurden, dann in organische Bildung zu kommen, wenn die Liebe beginnt, solche Bildung zu regeln. Daher können wir uns nicht wundern, wenn er die Tödtung des Thieres Mord, wenn er die Menschen selbst „Mordeserfüllte“ f) nennt; wenn er den Menschen ernster zuruft (Kath. 20 ff.):

»Lasset ihr nicht vom Mord dem schreienden g)? Sehet es nicht ein,
»Wie ihr einander verschlinget im Leichtsinn eueres Herzens h)?

und wenn er schauerlich sagt (Kath. 22. etc):

»In der Gestalten Verwandlung i) der Vater den theueren Sohn greift,
»Schlachtet ihn mit Gebet, der Bethörete: Aber sie nahen,
»Die den flehenden opfern; doch jener, der achtlos mit Dräuen
»Schlachtete, drinnen im Hause bereitet verderbliches Gastmahl.
»Also auch nehmend den Vater der Sohn, und die Mutter k) die Kinder
»Nach zertrümmerten Leben des theuern Fleisches geniefsen.«

Wie mufste ihm daher auch Unwissenheit Schuld seyn, wenn ihm Unwissenheit dadurch, dafs sie Unwissenheit bleibt, zu bleiben gelüstet, so Entsetzliches und Unreines vollbrachte. Daher, wie diese Welt

---

e) σχέτλι᾽ἔργα βορᾶς. — f) πολυφθορῆς. — g) ἢ παύσεσθε φόνοιο δυσήχεος. — h) ἀκηδείῃσι νόοιο. — i) wörtl. μορφὴν δ᾽ἀλλάξαντα, nämlich auf υἱόν bezogen. — k) μητέρα.

selbst noch Anlaſs zu neuer Schuld gab, müssen die Leiden derselben auch desto gewaltiger diese gefallenen Geister fassen, um ihre schwere und schwierige Läuterung zu vollenden; deshalb ruft er auch selbst die Menschen auf, in sich gehend ihr sittlich Elend zu begreifen, wenn er sagt (Kath. 32. ff.):

»Nun denn umhergescheucht von schwer belastender Bosheit a)
»Athmet herzinnig noch nicht ihr auf von den kläglichen Sorgen.«

Zu solchen Läuterungscrisen gehörte dem Empedocles nach Coelius Aurelianus (de morbis chronicis I, 5.) auch die Raserey des Wahnsinns, welche Empedocles diesem Schriftsteller gemäſs in zwiefacher Hinsicht erfolgend betrachtete; einmal als Folge körperlicher Störungen, andernseits als Läuterungsmittel des Geistes. Dagegen war ihm auch die höchste Stufe der irdischen Vollendung, zu welcher sich der menschliche Geist durch die Läuterungen auf Erden emporhebe, wie bereits früher bemerkt, diese, Seher zu werden, Weihesänger und Arzt, letzterer als Leiden mildernder, helfender Naturweiser gedacht, (wie er selbst war), oder auch Fürst des Kampfes, (d. h. Heros im edlen Sinne der Alten), und es spiegelt sich darin zugleich die Blüthe jedweder menschlichen Reinheit; denn der Seher schaut die Wahrheit ohne verhüllenden Schleier; der Weihesänger singt, heiliger Begeistrung voll, in erhabenem Liede die Liebe nach ihrem göttlichen Seyn, die Liebe zur Gottheit und zu allem was göttlich hehr ist in dem All; der helfenden Naturweise verscheucht mit sicherem erfahrungsreichen Sinne liebreich und menschlich die Leiden der Menschen; und der Held, der es ist, besteht durch Beherrschung seiner selbst, mit Aufopferung duldend, mit Aufopferung handelnd, den groſsen

a) χαλεπῇσιν ἀλύοντες κακότησιν.

Kampf um die Höhen des Daseyns im Glanze des Ideals und im Schatten des Todes. Von da aus erst werden dem Empedocles die Menschen wieder fähig, unter Göttlichen ein göttliches Leben zu führen, (Kath. 49 ff.):

»Gastgenossen mit andern Unsterblichen, *a*) und an der Tafel
»Ledig von menschlicher Sorg' *b*), ohne Tod *c*), vom Zwange befreiet.« *d*)

Was aber die Schuld selbst sey, welche sie herabwarf in die irdische Welt, darüber haben wir schon früher bemerkt, daſs sie in den Fragmenten nur unbestimmt erscheine, als Blutschuld (im engern Sinne Mord) und Unthat, aber immer auch als Trübung der Reinheit, denn er spricht von einer Besudelung, wenn er sagte:

»Der Nothwendigkeit Satzung, es ist der Göttlichen Urspruch,
»Habe theuere Glieder ein Geist **besudelt** mit Unthat,
»Blutschuld *e*), (und sie empfingen äonenverlängertes Leben),
»Jrret er um drei Tausend der Horen, von Seligen ferne.«

Liegt diese Schuld in einem Abfall von der Wahrheit durch Zweifel und Lüge, wie selbst das Wort *ἀμπλακίη* als sittliche Verirrung aufgefaſst werden könnte; oder, wie fast noch mehr aus den starken, auf die sich stark äuſsernde Handlung hinweisenden Worten Unthat und Blutschuld hervorzugehen scheint, da ja auch der Mord als eine besondere *ἀμπλακίη* hier unstreitig ausgesprochen ist, in dem Mangel an Mäſsigung, an Selbstbeherrschung, indem eigene Herrschsucht anderen Gewalt thut, — jener alte Riesenkampf der Titanen um die Herrschaft der Welt, — es bleibt durchaus unentschieden; nur scheint sie mir

---

*a*) ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι. — *b*) εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων. — *c*) ἀπόκηροι. — *d*) ἀτειρεῖς. — *e*) εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι, φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ δαίμων.

nicht aus einem innern Schwanken der Liebe ursprünglich hervorzugehen, da ja die Liebe in allen Zuständen des Daseyns unabänderlich in den Wesen lebet, webet und waltet, und sie daher auch nach Empedocles Ansicht nur auf Zeiten vom Eifer zurückgedrängt zu werden vermag, nie aber in sich selbst zerfallen kann, eine Verhüllung, eine Verdüsterung der Liebe von Aufsen, aber keineswegs in sich. Bei alledem bleibt es jedoch auch immer noch unentschieden, ob hier nicht die Blutschuld (φόνος, wie es im Verse heifst), vielleicht nur erst für diese Welt gelten soll, so dafs in obigem Fragmente von ursprünglicher Verbannung aus dem göttlichen Seyn und einer Häufung der Strafe bei irdischer Blutschuld, der Tödtung des Lebendigen, die Rede seyn könnte. — Nicht minder unbestimmt bleibt es, welches die Läuterungen alle waren, welche Empedocles zur ethischen Reinigung des Lebens fordert; denn wenn uns die Ausleger von seinen Aufforderungen reden, sich als Blutschuld der Schlachtung und des Fleisches der Thiere zu enthalten, so wie des Essens der Bohnen und des Lorbeers, denn (Kath. 30):

»Von dem Laube des Lorbeer ist durchaus zu enthalten,«

so ist dies unstreitig nur, wie bei den Pythagoräern überhaupt, um das Auffallendere davon zu sagen, was z. B. in Hinsicht des Lorbeers auch in sofern hervortritt, dafs auch dem Empedocles zufolge die vollendetste Seelenwanderung der Pflanzenwelt in den Lorbeer geschah, (vergl. Aelian. H. A. 12, 7). Daher mögen wir wohl mit Grund diese Vorschriften der allgemeinern Ansicht unterordnen, nach welcher dem Plutarch zufolge (op. ed. Xyland. T. II. p. 997. E.) Pythagoras und Empedocles ihre Schüler überhaupt gewöhnten, nicht blos gegen die Thiere, sondern auch gegen die andern Theilwesen (τὰ ἄλλα μέρη) der

Welt gerecht (δικαίως) zu seyn. — Wie große Erfolge aber die alten Denker durch diese Läuterungen selbst hervorzubringen strebten, geht daraus hervor, daſs nächst der sittlichen Reinheit, sie dadurch sogar eine gröſsere Herrschaft über die Natur erlangen zu können glaubten, sey es nun, daſs diese kräftigere Beherrschung der Natur ihnen als Folge weiser Einsicht selbst und mittelbar galt, oder daſs sie dieselbe unmittelbar zugleich aus der mehr geeinigten, geistig freier gewordenen, menschlichen Kraft abzuleiten versuchten; aber dann muſsten sie wenigsten im Einzelnen dadurch Wirkungen in der Natur hervorbringen können, die sie dazu bewogen, ein solch ideales Resultat menschlicher Kraft rücksichtslos und allgemein einem darein Einzuweihenden auszusprechen, wie dies namentlich Empedocles selbst thut, wenn er, obgleich Mittel voraussetzend, sagt (Kath. 35. ff.):

»Welcherlei Mittel a) geworden ein Schirm vor Uebel und Alter, b)
»Merke; da ich nur dir allein vollende dies Alles.
»Kraft unermüdlichen Windes du stillen wirst, der auf die Erde
»Stürmend mit seinem Wehen zu Grunde richtet das Säatfeld.
»Wiederum, wenn du es wolltest, du bringest rückstrebenden Windshauch;
»Schaffest alsdann aus dem Schauer, dem dunkelen, günstige Trocknung
»Für die Menschen, und schaffest so auch aus Trockne des Sommers
»Baumernährende Güsse, Erfrischung in Sommerungsgluthen,
»Führst dann herauf aus dem Hades die Kraft c) des getilgeten Mannes.«

Das Alterthum ist oft kühn und ungemein in der Aufstellung erhabner Ansichten von der Natur, aber immer schon bleibt es hehre Folge aller Weisheit des Menschen, daſs sie sogar durch Anwendung einfacher Mittel auf ungemeine Weise die Witterung

a) φάρμακα. — b) κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ. — c) μένος.

der Länder zu verändern im Stande ist. So vermag sie ja dem Zug der Winde wie der Fluthen durch Damm und Hügel zu begegnen, öde Gefilde werden in fruchtbare Satfelder verwandelt, der tödliche Schlaf des Geistes wird erweckt, und aus den Erstarrungen des sterbenden Lebens ruft sie dasselbe frei und hell wieder hervor zu heitrem Daseyn; jedoch am herrlichsten that sie es stets an der Hand der Liebe, die aber selbst wieder am Verklärtesten war im Abglanz reiner inniger Religion. Unsere Wissenschaft hat die ernste ascetische Seite dieses Strebens und Uebens, welche das Alterthum hegte, weit von sich geworfen, so daſs uns selbst dadurch das Verständniſs derselben erschwert werden muſs; und nur in einzelnen Erscheinungen der christlichen Ascetik des Mittelalters berühren uns, wie aus der Ferne einzelne ernste Anklänge davon. Solchem Sinne gemäſs wirkte vor andern der Orden des Benedictus während seiner bessern Zeit nützlich und gut, in christlichen Katharmen, das Gelübde der Weisheit denen der Sittenreinheit, Selbstentäuſserung und liebenden Hingebung hinzufügend, und wahr und warm singt so unser Herder in seinen Legenden von ihm:

— — — — Dann verschaffte
Der Orden Benedicts der Sonne Raum,
Die Erde zu erwärmen. Wessen Hand
Hat diesen Fels durchbrochen? Diesen Wald
Gelichtet? Jenen Seucheschwangern Pfuhl
Umdämmt, und ausgehackt die Wurzelknoten
Der ew'gen Eichen? Wer hat dieses Moor
Zum Garten umgeschaffen, daſs in ihm
Italien und Hellas, Asien
Und Afrika jetzt blühet? War es nicht
Gottsel'ger Mönche emsig-harte Hand?
Und wie den Boden, so durchpflügeten
Sie wildre Menschenseelen. Manchen Uhr
Belegt' ein Heil'ger mit dem sanften Joch
Des Glaubens. Mancher Drache flog, besprochen

Vom mächt'gen Wort lautzischend in die Luft
Zur Ruh der ganzen Gegend.
— — — — Billigkeit
Und Milde trat im schlichten Mönchsgewand,
Im Waldeskittel, wie im Priesterschmuck
Hin vor den Thron, und ins Gewühl der Schlacht,
Trat zwischen die Zweikämpfer, in den Rath
Der Ritter und in's Haus, in's Brautgemach,
Versöhnend, schlichtend, sanft verständigend.

Sind übrigens Klänge der Kraft, wie sie geflügeltes Wort zu verkünden unternimmt, nicht selten zu sehr aus den Schranken der Wirklichkeit tretend, so mögen wir doch mit Freuden dem, der weise und gut ist, immer solche Kraft anwünschen, wie sie Empedocles so ideal uns darstellt, wäre auch dieselbe herrschend über uns selbst; denn, um noch einmal das Wort des Weisen, der an der stilleren Ilm mild und ideal das Leben erfaſsete, reden zu lassen:

»Wes ist der Erdenraum? — des Fleiſsigen.
»Wes ist die Herrsehaft? — des Verständigen.
»Wes sey die Macht? — Wir wünschen Alle nur
»Des Gütigen, des Milden. —
»— — — — Der Weisere
»Soll unser Vormund seyn.« —

---

## IV. Anhang.

### 1) Von der philosophischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Anwendung auf die Betrachtung der Natur.

In der Weisheit der Pythagoräer nehmen die Betrachtungen über die Zahl eine so entschiedene Stelle ein, daſs es uns befremden müſste, wenn wir nicht auch beim Empedocles Hindeutungen darauf finden sollten, da doch seine Weisheit sonst der

der Pythagoräer so nahe befreundet ist. Indeſs kommen in den Fragmenten und bei den Auslegern nur wenige Aeuſserungen vor, die sich hierauf beziehen, und da sie so sehr im Sinne der pythagoräischen Ansichten darüber erscheinen, so können wir uns nicht wundern, wenn wir nicht mehr darüber gesagt finden, da seine Fragmente und deren Auslegungen nur die auffallendern eigenthümlicher erfaſsten Ansichten, widerlegen oder berichtigen wollend, kund geben. Um aber auch das Wenige darüber bei Empedocles richtig zu erfassen, müssen wir uns einer allgemeinern Betrachtung der Zahl üerhaupt, wie ins Besondre der Art, wie sie die Pythagoräer betrachten, überlassen, um auch hier die empedocleischen Ansichten in ein helleres Licht stellen zu können. Fassen wir nun den Character der Zahl ganz allgemein auf, so erscheint sie uns zunächst zwar als feste Besimmung eines Umfangsverhältniſses, aber da auch der Grad durch sie festgestellt werden kann, so wird dieses Verhältniſs der Quantität in Beziehung auf Kraft und Wesen irgend eines Gegenstandes so nach Innen gekehrt (intensiv), daſs wir uns nicht wundern können, wenn die Zahl auch als Bestimmung der Eigenschaft (als Qualitätsverhältniſs) hervortritt; um so mehr, wenn die Ansicht von seiner ursprünglichen Identität des Daseyenden ausgeht, wo dann die Eigenschaften insgesammt nicht anders, als in besonderer Richtung und Spannung sich verinnigende oder entäuſsernde Verhältnisse des Umfangs angesehen werden können. Da ferner die Urtheile des rechnenden Verstandes in ihrem Verfahren auf den selbigen allgemeinen Gesetzen des Denkens beruhen, wie die übrigen Speculationen des Verstandes, (denn wenn man auch mit Kant die Zeit nur als Grundlage der Zahl, und nur als Form der Anschauung gelten lassen wollte, so würde doch immer das rechnende Verfahren als

ein

ein angewandtes Denkverfahren gelten müssen), da ferner jene rechnenden Urtheile des menschlichen Verstandes auch wieder so tief in die äufsern Verhältnisse des Lebens eingreifen, dafs sie von Seiten der Anschaulichkeit dem nach Zahlen Messenden nicht selten Analogien und Gleichnisse hervorrufen, die gerade aus seiner Wissenschaft der Zahl hervorgingen, so kann es nicht auffallen, wenn die Zahl selbst als Symbol der Naturbeschauung und der Lebensverhältnisse angesehen wird, ja selbst von dem Symbol aus noch mehr entäufsert, zu einem fast schon willkührlich werdenden Ausdruck der Verhältnisse hingewandt wird, besonders wenn sie durch ihre Bezeichnung in der Ziffer noch mehr zu dem concreten Gebrauch der äufserlichen Darstellung hinneigte. Alle diese Ansichten von der Zahl hegte selbst die pythagorische Schule (cf. Heinr. Ritter Gesch. der pythag. Philosophie, Hamb. 1826.) Die Zahl bestimmte den Pythagoräern die Eigenschaft wie den Umfang, sie war ihnen Symbol, und ward zum äufsern Zeichen. Ja sie steigerten selbst diese Ansicht noch mehr dadurch, dafs ihnen, wie Aristoteles (metaphys. 1, 5 und 6) bemerkt, nicht blos die Dinge selbst Zahl wurden, sondern auch die Basis, Princip und Grundwesen (ἀρχή, ὀυσιά) der Dinge, so dafs eigentlich also in letzterer Hinsicht die Dinge nur Darstellungen, oder noch bestimmter zu reden, Verwirklichungen der Zahl wurden; und sehr scharfsinnig ist hierüber Ernst Reinholds (in seinem Beitrag zur Erläuterung der pythagoräischen Metaphysik, Jena 1827) durch Aristoteles veranlafste Entwicklung der Art, wie den Pythagoräern die Zahl W e s e n der Dinge sey, nämlich dadurch, dafs die Zahl aus einem zwiefachen Princip bestehe, der E i n h e i t, oder dem Zusammenfassenden, Begränzenden (ἕν, πέρας, περαῖνον) und der u n e n d l i c h e n Mannigfaltigkeit (ἀπει-

ϱον), durch deren beiderseitige Beziehung sie erst ein bestimmtes Ganze (πεπεϱασμένον) werde; dieses Doppelprincip bilde nun auch das ὄν, die bestimmte Realität der Dinge. — Daher wird aber auch die abstracte Zahl zugleich Typus von dem, was da ist, so wie in genetischer Hinsicht alle Zahl dann nothwendig die Dinge selbst in ursprüngliche, (Urzahlen), und in abgeleitete Zahlen zerfället, letztere als Folge und Nachbild jener Urzahlen; und in solchem Sinne leiteten sie daher auch wieder unmittelbar aus dem Einen als der Grundsubstanz (dem Urelement) alles Seyende in seinen Einzelheiten ab. Es kann uns nun auch nicht befremden, daſs sie selbst einzelne Begriffe durch Zahlen und Zahlenverhältnisse ausdrückten. So tritt z. B. als aus Analogien des Verstandes folgend die Erklärung der Gerechtigkeit, unter dem Gröſsenverhältniſs gefaſst, als das Gleichmal-Gleiche bei ihnen hervor, also als das potentielle Product einer Gröſse des zweiten Grades; aber immer mit Festhaltung der Aehnlichkeit, daſs beide aus sich selbst Gleichem in jeder Beziehung gleichmäſsig produciren, und zwar die Gerechtigkeit nach pythagorischer Deutung, weil dieselbe Gleiches vergelte. So war ihnen ferner die Zwei Symbol der Eris; so stellten sie überhaupt Göttliches und Menschliches durch gewisse Zahlen dar; ja sie bezeichneten sogar, besonders Eurytos (Arist. Metaphys. XIV, 5 und Theophr. met. c. 3. gemäſs), geradezu die Begriffe, z. B. den des Menschen, des Pferdes u. a. durch bestimmte Zahlen; ein Verfahren, daſs nach seinem innern Sinn als Definition gewiſs auf innerer Analogie beruhte, äuſserlich (exoterisch) gefaſst und gebraucht hingegen, durchaus als bloſses Zeichen erscheinen muſste. Ich erinnere mich bei dieser Gelegenheit einer Handschrift, die mir über das vermeintliche pythagorische Zahlensystem, als auf Speculation angewandt, aus der Schule der

Martinisten mitgetheilt ward. Auch hier hatten die Gottheit, der Mensch, wie das Thier u. s. w. ihre eigene bestimmte Zahl, die speculirende Rechnung erfolgte besonders durch ein Addiren der im Decimalsystem nebeneinander aufgestellten Ziffern, und ihre Summe bestimmte die Zahl des Wesens, von welchem die decadische Zahl ein besonderes Verhältniſs enthielt. Daſs jedoch diese Rechnungsweise durchaus nicht als pythagorisch zu betrachten sey, ergiebt sich schon daraus, daſs wenn in griechischen und unsern arabischen Ziffern die einzelnen Glieder der decadischen Zahl addirt werden, durchaus andere Resultate erfolgen; denn wenn z. B. die decadische Zahl zwölf, in arabischen Ziffern als 12 geschrieben, nach ihren Gliedern addirt $1 + 2 = 3$ giebt, so giebt sie umgekehrt in griechischen Ziffern als ιβ' geschrieben, eben sowohl 12, wie als ι + β', weil ι in seiner Stellung einzeln oder im Zahlensystem gelesen immerfort zehn bleibt; eben so, wenn man nach der andern Art ΔII schreiben wollte, weil Δ immer = zehn bleibt. Tieferes mochte wohl unserem Leibnitz vorschweben, als er durch Zahlen und ihre entsprechende Bezifferung eine naturgemäſse Klassification der Begriffe zu entwerfen bemüht, durch die Anwendung der Combinations-Lehre darauf sinnige Verhältniſsbestimmungen der Begriffe zu entfalten, dadurch Neues zu entdecken, und das Problem der Pasigraphie natürlich und gesetzmäſsig zu lösen gedachte; eine wissenschaftliche Bestrebung, die er jedoch nachher unausgeführt wieder verlieſs. Wenn auf so verschiedenen Wegen und in so verschiedenen Zeiten eine tiefere Bedeutung der Zahlen geahnet, gesucht, und wissenschaftlich oder mystisch versucht ward, so muſs in der Zahl selbst noch etwas tiefer ergreifendes seyn, was dazu führt, und wir können es in nichts anderm finden, als in der tiefen Gesetz-

mäſsigkeit und der klaren Evidenz, die in der Anwendung der Zahl liegt. Denn, um von der letztern zuerst zu reden, alles was durch Zahlen einmal erfaſst werden kann, läſst sich ja in den abgeändertsten Richtungen hindurchführen, sobald nur das Verhältniſs und seine Differenzirung mathematisch streng festgehalten wird; so lassen sich die mannigfaltigsten Probleme dadurch mit Strenge und Sicherheit als auflösbar erweisen, und wenn nur das δός μοι πȣ̃ ςῶ des Archimedes nicht fehlt, so wagt es die Wissenschaft, die Welt selbst aus der Angel zu heben. Dies würde sie aber nicht können, wenn nicht die Erfahrung selbst erwiese, daſs alles, mit Salomo zu reden, „nach Maaſs und Zahl geordnet" ist; und je tiefer der Blick des Forschers in die Natur eindringt, desto mehr Regel nach dem Gesetze der Zahl bietet sie auch dar; so berechnet uns der Astronom aus den Elementen der Bahn die bestimmten Umlaufszeiten der Erde, der Sonne und ihres ganzen Systems, und bestimmt in fester Zahl ihren Umfang, ihre Höhen und Tiefen, ihren Tag und ihre Nacht; so faſst er selbst in gemessene Zahl die Bahn des Systeme durchirrenden Cometen, und überhaupt die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des gestirnten Himmels. Nicht minder hat der Arzt schon seit Hippocrates bei dem acuten Gange der Krankheiten seine bestimmten guten und schlimmen Tage derselben, seine critischen Zeiten der Krankheit wie des Lebens überhaupt. So auch beurtheilt der Naturweise die Natur in ihren Mischungen sowohl, als in dem was sie bildet, zählend nach Maaſs und Gewicht, und es ist ihm eben so wenig ohne Bedeutung das Zahlenverhältniſs der Staubfäden zu den Blüthenblättern der Blume, wie das Zahlenverhältniſs der Sinnesorgane, oder Nerven, und Adern, welches die thierische Natur vor seinen Augen entfaltet; nicht unbedeutend die Trias, die sich

ihm in dem Verhältniſs der Polarität als Pol und Gegenpol nebst ihrer Indifferenz kund giebt, so wie das siebenfach strahlende Licht des farbigen Bogens, oder die Progression beschleunigter wie abnehmender Bewegung, in welcher ein Körper centripetal oder centrifugal den Pfad der Schwere vollendet, nicht unbedeutend der Dreiklang, welcher dem Tone seine Harmonie giebt; und obgleich es ihm nicht überall gelingt, das tiefe Gesetz einfach und beherrschend genug zu erfassen, was so bestimmt das Lich und den Ton, die Kraft wie die Masse, den Raum und die Zeit zahlgemäſs regelt und richtet, tief ahnet er es doch bei der Betrachtung der Natur; und jenes Spiel mit Möglichkeiten, welches die Abstraction der Zahl in entfesselter Speculation dem Verstande darbietet, er faſst leicht dieses selbst als ein tiefes Gesetz der Naturentfaltung in Zahlen; und ist jenes allgemeinere und Unendliches umfassende Zählen und Berechnen des menschlichen Geistes am Ende etwas andres als ein geistiges Freiwerden der Gesetze der Zahl, welches uns, da doch auch das Geistige seiner Natur folgt, nur desto erhebender Blicke in jenes höhere Reich der Zahl aufschlieſst, wo sich die körperliche und geistige Seite der Natur in ihrer Vollendung und Freiheit, unendlicher Entwicklung fähig, schaffend und gebieterisch waltend in groſsen Gesetzen durchdringen und verklären. Dies ist auch der Standpunkt, von welchem aus die Zahl selbst erst in ihrer Vollkommenheit überschaut werden kann; denn was sonst in den Zahlenbestimmungen in die zwei groſsen Hälften zerfällt, in die Zahlen der Natur, welche so nur als angewandt erscheinen, und in die Zahlen der Wissenschaft, welche nur als abgezogene Gröſsen sich kund geben, das flieſst hier unter dem Gesichtspuncte der einen groſsen Natur aufgefaſst, die sich nur in ver-

schiedenen Richtungen bald geistiger, bald körperlicher spiegelt, in einen einzigen grofsen Typus zusammen; nämlich überhaupt alle die Zahlen, erscheinen sie dann als Zahlen der einen Natur, insgesammt sind sie Naturzahl; und indem sie wie die Natur selbst mit Nothwendigkeit aus einfachen, nothwendigen, grofsen Gesetzen des Seyns hervorgehen, und dann zählend diese Gesetze aussprechen in dem, was da ist, in den Arten des Seyns, so sind sie, da sie in und mit der Natur sich enthüllen, so gut Offenbarungen des Göttlichen, wie diese selbst. Daher darf es uns auch nicht befremden, wenn in dem Glauben des Volks, wie in der Ansicht einzelner Naturweisen einzelne Zahlen von so hoher Bedeutung erschienen, dafs sie als heilig galten; als heilig darum, weil sich an die Wiederkehr ihres Cyclus grofse Gesetze des Lebens mit Regelmäfsigkeit knüpfen. Dafs solche Zahlen da sind, steht fest. Ist z. B, die Zahl, die den Cyclus unseres Jahres bestimmt etwas anderes, mit allen den gesetzlichen Entwicklungsstufen, die sie uns heraufführt in der Natur der Erde, wie in uns? So waren dem Pythagoräer die Zahl 10, die 4 wie die 7 heilige Zahlen; denn so sahen sie die Zahl 7 in den Saiten der Lyra eben so wenig zufällig entwickelt an, als in der Zahl der Plejaden, so fanden sie, dafs die Zahl 7 Entwicklungszahl des animalischen Lebens sey, indem z. B. dann einige Thiere die Zähne wechselten, und dergleichen mehr; und auch wir selbst erkennen noch zum Theil in der Zahl 7 ein Stufenjahr der Evolutionen des menschlichen Lebens an. Aber die wahre Bedeutung können solche Zahlen nur erhalten aus der Beobachtung der Natur selbst, und je umfassender dadurch Evolutionen der Natur in grofsen Perioden bestimmt werden, oder auch je allgemeiner daraus Constructionen des Naturbaues mit Nothwendigkeit erfolgen, desto

ernster wird ihr Sinn, desto entschiedener ist die Würdigung, die ihnen gebührt. Merkwürdig ist es, daſs je ahnungsreicher und schauender der menschliche Geist wird, desto fester hält er an einer tiefen Bedeutung der Zahl in den Entwicklungen der Zeit und der Verhältnisse des Raums, in den Ereignissen der körperlichen wie der geistigen Natur; namentlich gilt dies allgemein, so weit mir bekannt, von den Ansichten der Hellsehenden, und selbst jene astrologische Auffassung der Zahl, welche sich an den Einfluſs der Constellationen zu knüpfen pflegt, ist hier nicht fremd, da ihnen der Einfluſs der Gestirne sich weiter erstreckt als auf den Mechanismus der Schwere oder den flüchtigen Silberblick des Lichtes; denn wie Menschen auf Menschen freundlich und feindlich wirken, so wirken ihnen auch die himmlischen Sphären störend oder fördernd auf ihr gegenseitiges Leben ein; und jenes sogenannte groſse platonische Jahr des Zodiakus, welches nach astronomischen Rechnungen 25793 unserer Erdjähre befaſst, möchte ihnen so für die Erscheinungen der Welt vielleicht nicht ohne wichtige Bedeutung seyn.

Wenden wir uns nun zu dem, was bei Empedocles von den Zahlen in tieferer Bedeutung erscheint, so ist es erstlich, wie wir schon sahen, das ἕν als die Einheit, aus welchem er, wie die Pythagoräer, alle Dinge ableitete; eben so fanden wir schon früher drei Tausend der Horen als die gesetzliche Weltzahl, in welcher gefallene Geister in ihren Wandlungen umher irren müssen, bis sich der Zustand ihrer Verbannung löst; eine Zahl, welche durchaus wohl nicht als ganz willkührlich ergriffen gedacht werden kann, da Empedocles die Gesetze des Daseyns nach so tiefen Gründen zu erspähen bemüht ist, und was wir eben so in Hinsicht jenes alten Erdtages anneh-

men müssen, welcher ihm so lange dauerte, als jetzt der menschliche Foetus im Schoſse der Mutter ruht. Jedoch haben uns von diesen Zeitbestimmungen die Fragmente selbst keinen tiefern Grund hinterlassen. Merkwürdig ist auch eine Mittheilung der arithmetischen Theologumenen, (p. 20) wo dem Empedocles jene Worte beigelegt werden, welche nach Plutarch (de Is. et Osir. c. 75) den Pythagoräern überhaupt als höchster Eidschwur galten; indem sie beim Pythagoras betheurend sagten:

»Nein bei dem, der gelehret den Viersatz unsrem Geschlechte
»Urquell, ew'ger Natur Verwurzelungen †) enthaltend;

ein Vers, den übrigens auch die goldenen Sprüche eben so wieder geben. Habe nun Empedocles zuerst diesen Eid metrisch gefaſst, oder ihn nur seinen Dichtungen verwebt, so spricht er doch überhaupt aus, wie wichtig den Pythagoräern und denen ihrer Wissenschaft Befreundeten der Viersatz oder die Tetractys, wie es im Griechischen heiſst, für die Erklärung der Naturgesetze seyn muſste, und man würde daher leicht sehr irren, wenn man mit den Auslegern bald nur die eine, bald die andere Geviert-Zahlenerscheinung in der Natur als diesen Zahlentypus erschöpfend auffassen wollte; denn so sagen Sextus (7, 94) und Stobäus, daſs dem Pythagoräer aus der 4, und mit den in ihr enthaltenen frühern Zahlen der 1, 2 und 3 die Decas entstehe, welche dem Pythagoras als allgemeine Grundzahl des Zahlenbaues von hoher Geltung war; Theon Smyrnäus (in seinen mathematischen Erklärungen zum Plat. ed. Ismaël. Bulliald. Paris 1644. 4. c. 38. p. 147) bemerkt, daſs die Tetractys in der Musik den Accord als Vierklang enthalte; der Verfasser der mathematischen

---

†) ῥιζώματα.

Theologumenen (p. 20) findet so den Viersatz bei der Sphäre durch Mittelpunct, Durchmesser, Umkreis und Flächenraum ausgesprochen, und hätte ihn eben so 'pythagorisch' überhaupt bei der geometrischen Construction in Punct, Linie, Fläche und Körper auffinden können; so haben andere den Viersatz als pythagorisch auf die Elemente dieser Welt bezogen, nnd Plutarch (de Isid. et Osir. Tom. II. ed. Xyland. p. 381 F.) deutete die Tetractys als Symbol der Welt, indem er bemerkt. daſs sie aus der Summe der ersten 4 geraden und 4 ungeraden Zahlen, in der Zahl 36 ihre Vollendung finde. Alles jedoch Wendungen, die geheimniſsvolle Tetractys zu erklären, welche nur verschiedene Verhältnisse aussprechen, worauf der Viersatz seine Anwendung findet, und die alle wohl, entweder nur pythagorische Fälle sind, die darunter passen, oder auch Erweiterungen des Umfangs, welchen die Tetractys zu umfassen vermag. — So würde man selbst mit den Neuern die Zahlenbestimmung der Polarität als eine Tetractys erfassen können, wenn man das Positive und Negative der Richtung, seine Indifferenz und den Stoff selbst, an welchem sich dies kund giebt, als Bestimmungsstücke der Zahl nach zusammenfaſste, oder mehr noch in pythagorischer Weise diesen Viersatz ansehend, als Satz und Gegensatz überhaupt, oder besonders in der Zahl als die Einheit und Vielheit, dann noch ihr Intervall und das jenen gemeinsame Eine, das absolute ἕν hinzurechnen wollte. Daſs jedoch dem Empedocles die Tetractys wenigstens von den 4 Elementen galt, folgt wohl daraus, daſs er das Wort Verwurzelungen (ῥιζώματα) auch von den Elementen gebraucht (I, 29 und 74), wo wir es durch Wurzelgeschlechte übersezt haben. Wie nun auf die Vier, so findet sich ebenfalls auf die Zahl Fünf eine Hindeutung in den Fragmenten, von w-

cher jedoch der Sinn eben so fraglich erscheint, als von jener, indem es heifst (Kath. 34):

»Schöpfend aus fünffachem Quell mit unbezwungenem Erze.«

Denn zwar hat auch die Fünf in der Zahlenlehre der Pythagoräer ihre ernste Bedeutung, so dafs ihnen diese Zahl sogar Symbol der Vermählung der Naturkräfte war (γάμος und ἀφροδίτη), wenigstens nach mehrfachem, obgleich nicht unbestrittenen Zeugnifs der Alten, (denn Jamblichus z. B. in Nicomachi arithm. p. 20. setzt dafür die Zahl sechs); und es soll ihnen die Zahl fünf darum im angegebenen Sinne gelten, weil sie alle ungerade Zahlen als männlich, alle geraden dagegen als weiblich ansahen, und ihnen 2 + 3=5 die Verknüpfung der ersten geraden mit der ersten ungeraden Zahl der Einzelheiten war, indem das ἕν selbst nur als Princip erfafst wird; aber die Stelle selbst giebt uns keine Anregung, sie in dieser Hinsicht zu nehmen, vielmehr tritt sie nur in Beziehung auf die Läuterungen hervor, indem nämlich Theon Smyrnaeus, der sie anführt, sie nur von diesem Standpunkt aus erwähnt, sagend: die Mittheilung der Politik und Dichtkunst habe zuerst auch ihre Läuterung (καθαρμόν τινα) so wie dies auch bei der gewöhnlichen wissenschaftlichen Einübung der Jugend gelte. Denn Empedocles sage wohl: „Schöpfend aus fünffachem Quell mit unbezwungenem Erze," — müsse man gereinigt werden (δεῖν ἀποῤῥύπτεσθαι); dagegen Plato, von fünf Wissenschaften aus müsse die Reinigung (κάθαρσις) vollzogen werden. Diese sind, die Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie. Worein nun aber diese fünffache Läuterung bei Empedocles zu setzen, und ob auch wirklich die Stelle in einem engern oder weitern Sinne zu nehmen, bleibt freilich dabey völlig unentschieden; sollen wir an die Reinigungen des südlichen

Orients denken, welche durch alle irdische Elemente hindurch vollzogen werden, durch Feuer, Wasser, Luft und Erde, und in einem noch besondern Sinne durch das Licht, so dafs wir auch hier bei Empedocles die Zahl aller seiner Elemente zu denken hätten, indem nämlich zu den 4 irdischen das geeinigte hinzugezählt würde, welches überhaupt bei den alten Naturphilosophen als *πέμπτη ὀσία* sich geltend macht, alles umkreisend, wie Plutarch (de *EI* apud Delphos, c. 8) bemerkt, und das von den einen als Himmel, von andern aber als Licht, oder auch als Aether benannt wird; oder sollen wir noch bildlicher unter dieser Fünfzahl sogar die 5 Sinne denken, oder ist vielleicht ein eigentliches Mafs darunter zu verstehen, oder was sonst, — es bleibt dies durchaus unentschieden, eben so sehr wie das unbezwungene Erz selbst, von dem der Vers handelt. Wohl betrachtete die Religion der Alten, wie der Scholiast zu Theocrit (2, 36) bemerkt, das Erz überhaupt als rein und das Unreine vertreibend, weshalb sie dasselbe zu allen Entsühnungen brauchten; und nach Eustath. (ad Il. *π.* 408) glaubten die Pythagoräer, es töne allgemein aus dem Erze ein höherer göttlicher Geist (*τὸν χαλκὸν παντὶ συνηχεῖν θειοτέρῳ πνεύματι;* aber wenn uns selbst nicht der Ton des Erzes weissagende Rede verkündigt, so wird uns hier der Sinn des Empedocles eben so verhüllt bleiben, wie in mancher andern Stelle seiner sinvollen Sprüche. Denn oft haben seine Worte vielleicht noch mehr verhüllt, als geredet. Haben wir aber Ursache, dies untergegangene Wort des Sehers zu beklagen, oder nicht, dies entscheidet unpartheiisch nur das eigene Urtheil des Lesenden selbst; freuen würde es mich jedoch, wenn ich aus der golden tönenden Lyra des begeisterten Sehers einige Klänge wachgerufen hätte, die licht und freundlich hineinspielten in die gemessneren Betrachtungen der jüngeren Zeit. —

### 2) Tafel der bei Empedocles vorkommenden Gegensätze.

| | |
|---|---|
| Seyendes | Gewordnes |
| Eins | Mehr |
| Dasselbe | Andres (Wandelbares) |
| Oben | unten |
| Länge | Breite |
| Inwendig | auswendig |
| Liebe (an Länge u. Breite dieselbe) | Eifer (ganz Gegengewicht) |
| Sehnend | brünstig |
| Nothwendigkeit | Nothwendigkeitsschwere |
| Gott (Apoll) | Welt (κόσμος) |
| Einige Welt (Sphäre) (εἷς κόσμος) (in seliger Einsamkeit feyernd) | das All da unten (τὸ πᾶν ὑπένερθε) (unheimlich Gefilde, Wiese des Verderbens, unfreundlicher Schauplatz) |
| Hehrer Verstand | kurzsichtige Fassung |
| Götter (θεοί) (Selige, an Range die Besten) | Sterbliche θνητά (armes Geschlecht, fort aus welcherlei Würde und welcher Seligkeit Gröſse) |
| Männer | Weiber |
| Thun | Leiden |
| Rechts | links |
| Warm | kalt |
| Mischung | Zertheilung |
| Lebendes | Gestorbenes |
| Dicht | locker |

| | |
|---|---|
| Ganzes (Gesammtheit) (τὰ πάντα, τὰ συνερχόμενα, φύσις ἀέναος) | Bestandtheile (Wurzelgeschlechte) (ῥιζώματα) |
| Einiges Element (Aether) | Geviert-Element (Tetractys) |
| Höhere Tetractys (Zeus, Here, Aïdoneus, Nestis) | niedere Tetractys (Feuer, Erde, Wasser, Luft) |
| Feuer (als warm) | Erde, Wasser, Luft (als kalt) |
| Sonnsicht | Erdnerin |
| Hast | Weile |
| Aeon | Hore |
| Eintracht | Zwietracht |
| Schöne (Wunder zu schauen) | Entstellung (Ungeheuer, Scheusal) |
| Einfalt | Unlauterkeit |
| Schöpferin | Vernichtung |
| Wachen | Träumen |
| Keckheit | Bedacht |
| Jugend (Neue) (noch unverändert) | Alter (Gröſse) (vielgekrönet) |

### 3) Anordnung der Fragmente und deren Aufstellung.

Nach allen bisherigen Erörterungen bleibt es nun noch übrig, die empedocleischen Fragmente selbst in treuer Uebertragung und bestmöglicher Ordnung zusammen zu stellen, um so auch bei einem allgemeinen Ueberblick derselben Gelegenheit zu geben, die Ansichten des Denkers noch ein Mal in bündiger Gedrängtheit und auf seine eigenthümliche Weise zu erfassen, und auch um durch Nebeneinanderstellung des Thatbestandes seiner wissenschaftlichen

Behauptungen, bei etwaiger Prüfung, in wiefern das von uns darüber Gesagte genauer mit der Sache übereinstimme oder nicht, der Gründlichkeit dieser Untersuchung noch mehr entgegen zu kommen. Da wir jedoch von diesen Fragmenten nur selbst wenige so bestimmte Angaben ihrer Oertlichkeit für sich, geschweige in Beziehung ihrer ursprünglichen systematischen Folge unter einander haben, daſs hierbei nicht vieles unbestimmt bleiben müſste, so wird deshalb eine Angabe der leitenden Grundsätze, so wie der Art und Weise, nach welcher die Gesammtheit der nachstehenden Fragmente angeordnet ist, durchaus nothwendig zu dem Verständniſs des Systemes selbst; um so mehr, da die bisher in der Bearbeitung gebrauchte wissenschaftliche Aufeinanderfolge der Lehren des Empedocles von seiner eigenen Aufstellung abweicht; indem es nur darauf ankam, den Gesichtspunct, von welchem aus das System des Empedocles aufzufassen ist, gleich anfangs so frei und allgemein, als möglich, zu geben; um so mehr, da es das Haften an den Einzelheiten war, welches die Ausleger des Empedocles so oft und vielfach irre geleitet hat. Was dagegen den Gesichtspunct der Anordnung der Fragmente betrifft, so ward es wesentlich, wenn die Eigenthümlichkeit des Empedocles so viel als möglich hervortreten sollte, seiner eigenen Anordnung auch, wie es nur immer geschehen konnte, unbedingt zu folgen. Es geht also diese Anordnung zunächst den historischen Weg, da aber so vieles wegen Mangel an bestimmten Angaben der Alten ungewiſs wird, so schien es zweckmäſsig, von den historisch sicher geordneten Fragmenten aus, auch andern durch Folgerung die annähernde Stellung zu geben, also der historischen Wahrscheinlichkeit zu folgen, da aber, wo sie offenbar dem philosophischen Sinne des Ganzen widerspräche, die

philosophische Wahrscheinlichkeit der Anordnung über die historische zu setzen, und überhaupt dann jeder Zeit von rein philosophischen Gründen aus zu verfahren, wo die historische Wahrscheinlichkeit wegen Mangel an Thatsachen als unbestimmbar sich darthäte. Wie grofs dabei übrigens die Lücke seyn möchte, die zu ergänzen, um das System des Empedocles in seiner dichterischen Hülle zu besitzen, läfst sich daraus schliefsen, dafs, wenn nach Diog. Laert. (VIII, 77) das Lehrgedicht über die Natur nebst den Katharmen 5000 Verse enthielt, wir gegenwärtig im Allgemeinen nur noch den 12ten Theil davon besitzen, wie sich aus einer Vergleichung der Verszahl der Fragmente mit denen dieser Angabe leicht bestimmen läfst. Aus jener gemeinsamen Verszahl, welche Diog. Laert. von dem Lehrgedicht über die Natur und den Katharmen angiebt, läfst sich zugleich schliefsen, dafs ihm diese beiden Gedichte auch in genauerem Zusammenhange stehen mufsten, und nach dem darüber Geäufserten gewifs nicht mit Unrecht, indem jene Bücher über die Natur die theoretische, diese wohl die practische Seite der empedocleischen Weisheit hervor zu heben bestimmt waren.

Ueber das Lehrgedicht von der Natur ist nun dieses historisch gewifs:

Erstlich es bestand, wie Suidas (unter Empedocles) bemerkt, aus 3 Büchern; Zweitens finden wir aus jedem dieser Bücher bestimmte Angaben; denn so citiren Plutarch (de placit. philos. I, 30) und Simplicius (ad Aristot. phys. I. fol. 34, a,) ausdrücklich aus dem ersten Buche; letzterer ferner (ad Aristot. II, p. 86. b) aus dem zweiten Buche desselben, so wie Tzetzes (Chil. VII, 523) aus dem dritten Buche davon. An diese Stellen haben wir uns daher in Beziehung auf den Sinn uud den Zusammenhang dieser 3 Bücher zunächst zu halten. Dazu kömmt die Angabe

eines Fragments bei Plutarch (meteorolog. IV, 4) unter dem Citat ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας, welches durchaus auf dieses Gedicht zu beziehen ist, da die Angaben von andern Gedichten des Empedocles stets nur eine speciellere Richtung des Wissens verrathen, so dafs es, seiner Benennung gemäfs, passend, wie auch Sturz gethan, an den Anfang des ersten Buchs nach zweckmäfsiger Vorausschickung zweier Dedicationen gesetzt wird, wo sich dann andere ähnliche Fragmente natürlich anreihn. Aufserdem finden sich allgemeinere Inhaltsangaben als Citate, welche bei Erhellung des Inhalts die Ordnung ebenfalls unterstützen. So citirt, wie Sturz bemerkt, Aristoteles (phys. II, 4) ἐν τῇ κοσμοποιΐα; Simplicius (ad Aristot. de coelo I. p. 68. b.) περὶ τῆς τȣ̃ κόσμȣ γενέσεως; Plutarch (de animi tranquillitate T. II. p. 472. D.) von Empedocles redend, als περὶ κόσμȣ γράφων καὶ τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας, indem er zugleich in seinen placit. philosoph. (I, 30) einen Beleg zu dieser ἀλήθεια τῶν ὄντων als zu dem ersten Buch gehörig in einer Stelle der Art angiebt, gerade zu mit dem Zusatz, dafs sie in dem ersten Buch über die Natur ἐν τῷ πρώτῳ φυσικῷ) enthalten sey; Tzetzes (ad Lycophron. 507) citirt ἐν τῷ περὶ νείκȣς; Lamprias (in Catalogo scriptor. Plutarchi ap. Fabric. Bibl. Graec. ed. Harles Volum. V. p. 160) περὶ τῆς έ ȣ̓σίας; Porphyrius (de abstinentia animm. II. p. 157) περὶ τῶν θυμάτων καὶ περὶ τῆς θεȣγονίας; Aelian (hist. anim. XVI, 29) περὶ ζώων ἰδιότητος; Angaben welche manche Bestimmungen der Anordnung und des Inhalts erleichtern. Als Inhalt der 3 Bücher über die Natur scheint sich nämlich folgendes zu ergeben. — Das erste Buch enthielt zunächst eine besondere Einleitung, welche an dem eignen Falle und der eignen Verbannung des Empedocles in die irdische Welt, (denn dieses enthält die Stelle ἐν ἀρχῇ), den allgemeinen Fall anschaulich

lich machen wollend, sodann den Gegensatz zwischen dieser irdischen Welt mit ihren untergeordneten Gegensätzen und der höhern Welt daran knüpfte; von hier ging das Lehrgedicht über zu der allgemeinen Darstellung der Weltentstehung aus ihren Principien, den Elementen, so wie der Liebe und des Hasses, unter dem höhern Gesichtspuncte der Einheit und Identität, so daſs die κοσμοποιΐα den eigentlichen Inhalt des ersten Buchs ausmachte. Das groſse Fragment „Gränzen der Kunde nenne ich zwei" ff. welches Simplicius eben aus dem ersten Buch erhalten hat, spricht zugleich mit Bestimmtheit dafür, und alles was sich in dieser Hinsicht auf den κόσμος und die Ontologie bezieht, die ἀληθεία τῶν ὄντων, welche Plutarch ausdrücklich in seinem obigen Citat hier anknüpft, eben so was oben περὶ νείκȣς citirt ward, muſs demnach im ersten Buch seine Erörterung finden. Da aber die sämmtlichen Weltprincipien darin abgehandelt werden, so wird unstreitig auch das unbestimmte fünfte, die ἑ ȣσία, darin den rechten Platz zu behaupten haben. — Dem 2ten Buche fällt die Zoologie oder die Lehre περὶ ζώων ἰδιότητος anheim, doch in dem weitern Sinne, daſs der Mensch, das Thier und die Pflanze zugleich als ζῶον hier angesehen werden müssen. Ein Fragment solches Inhalts, welches Simplicius anführt, ist seiner Angabe nach aus dem 2ten Buche genommen, nämlich dieses: „Nun jedoch wie da Männern, die viel zu beklagen ff.," und seinen Anfangsworten nach setzt es so mehreres darin voraus, und indem es selbst allgemeiner von den Gebilden der Erde handelt, deutet es zunächst auf die Geschlechtsbeziehungen hin, deren Entwicklung folgen soll, diese Gebilde selbst früherer Geschlechtsform gemäſs nur als Zeugungsganze aufstellend und als unförmliche Wesen, und dabei auf verschiedene Elementar-Beziehungen hinweisend.

Ausdrücklich sagt zugleich Simplicius, dafs Empedocles jene Verse von der abgesonderten Bildung in männliche und weibliche Körper (σώματα) anführe, deren weitere Erwähnung nothwendig nachfolgen mufs. Es gewinnt aber hierdurch das 2te Buch noch bestimmtern Inhalt und Anordnung, und letzteres folgt, nachdem sich vorher zunächst auch die Bemerkungen über die Entstehung der Ungeheuer und Mifsgestalten als zeugungsganzer Wesen dem Fragmente anschliefsen, als worauf dieses selbst hinführt. Dadurch findet aber auch jenes Citat des Aelian περὶ ζώων ἰδιότητος seine bestimmtere Anweisung für das 2te Buch, indem Aelian ausdrücklich sagt, dafs Empedocles von der Eigenthümlichkeit der ζώων redend, „auch dies" (καὶ ἐκεῖνο) hinzufüge, dafs einzelne Zwitterwesen, (um seine Umschreibung in ein Wort zusammenzuziehen), entständen, und zum Beweise die Stelle anführt, „Viele da Doppelgesichts und Doppelbusige werden ff." — So möchte wohl überhaupt die Entstehung der besondern irdischen lebendigen Wesen in diesem 2ten Buche enthalten seyn, nämlich zunächst ihre ursprüngliche, elementare und nach den Principien der Liebe und desEifers sich gestaltende, sodann erst die folgende der Fortpflanzung, die aber nach jener als die untergeordnete erscheint, indem sie nur als nicht zielab im Fragmente genannt wird. Dafs aber auf die Elementar-Entstehung entschiedene Rücksicht genommen werde, folgt aus dem Inhalte des Fragmentes selbst, welches mehrerer Elemente gedenkt; so wie, dafs Liebe und Eifer dabei als Principien anerkannt werden, sich daraus ergiebt, dafs Simplicius (ad Aristot. de coelo 3. Fol. 144. b) ausdrücklich die Entstehung der Bestandtheile der Thiere und Pflanzen, und diese selbst der Liebe als nach Empedocles Ansicht beilegt, sagend: τὰ κατὰ φύσιν συνεςῶτα σώματα, οἷον, ὅςα καὶ κό-

*μαι, καὶ ὅλως τὰ τῶν ζώων μέρη καὶ τῶν φυτῶν, καὶ αὐτὰ τὰ ζῶα καί τὰ φυτὰ — Ἐμπεδοκλῆς γίνεσθαί φησιν ὑπὸ τῆς φιλίας.* Daſs er aber solche Entwicklungen nicht bloſs der Liebe, sondern auch dem Eifer in vorwaltenden und zurücksinkenden Perioden seines Einflusses zugleich beilegte, folgt aus der spätern Bemerkung des Simplicius am angefürten Orte, denn nachdem er von einzelnen ursprünglich noch umhertreibenden Gliedern (gemäſs dem Fragment, „Bloſse Arme sie trieben umher ff.)" geredet, fügt er hinzu, — *ἴσως ἂν οὐκ ἐν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς φιλίας ταῦτά φησι γίνεσθαι ὁ Ἐμπεδοκλῆς, — ἀλλὰ τότε, ὅτε οὔπω τὸ νεῖκος ἅπαν ὑπεχώρησεν πρὸς τὰ ἔσχατα τελευταῖα τοῦ κύκλου;* worauf er dann diese Ansicht noch bestimmter ausspricht. So äuſsert sich auch Philoponus (ad Aristot. de generat. animal. 1, 18. Fol. 16. b.) noch entschiedner darüber, indem er sagt: *Ἐμπεδοκλῆς ἔλεγεν ἐπὶ τῆς φιλότητος, τοῦτ᾽ ἔστι, ἐπὶ τῇ ἥττῃ μὲν τῆς φιλότητος, ἐπικρατείᾳ δὲ τοῦ νείκους, συναθροισθῆναι ἐν τῇ γῇ τὰς κεφαλὰς καὶ χεῖρας, καὶ τὰ ἄλλα πάντα μέρη ἔμψυχα ὄντα, καὶ αἴσθησιν ἔχοντα, εἶτα ἐκ τούτων ὥσπερ ἀπὸ ζώων πολλῶν γενέσθαι ἕκαστον τῶν ζώων.* Stellen, welche zugleich darauf führen, daſs, wenn wir den Gang des Empedocles als von dem Einfachen zu dem Zusammgesetzteren gehend ansehen dürfen, sogar unter den Fragmenten diejenigen, welche von jenen Gliederungen reden, denen, welche von der individuellen Bildung der Einzelwesen handeln, vorangesetzt werden müssen. Was sich sonst endlich auſser dem Entstehen auch auf das Fortbestehen der irdischen lebendigen Wesen als solcher bezieht, wird unstreitig auſserdem noch in dem 2ten Buche seine zweckmäſsige Stellung finden. — Aus dem 3ten Buch weiter von Empedocles Lehrgedichte findet sich ebenfalls, wie bereit bemerkt, eine bestimmte Stelle, indem das Fragm

über die Gottheit „denn nicht Glieder da sind, versehen mit menschlichem Haupte ff.“ welches mehrfach angeführt zu lesen, von Tzetzes (chill. 7, 520) indem er die letzten 2 Verse desselben angiebt, in das 3te Buch des Empedocles gesetzt wird, indem er zugleich bemerkt, daſs Empedocles, das Wesen der Gottheit (τίς ἡ ὀσία τȣ̃ θεȣ̃) zeigen wollend, sage, sie sey nicht dies, noch das, sondern hehrer Verstand u. s. w. Daraus müssen wir dann wieder schlieſsen, daſs alles sich auf die Gottheit und göttliche Dinge Beziehende, wohl zu dem Inhalt des 3ten Buches gehöre, ohne gerade voraussetzen zu müssen, daſs nicht auch schon früher manche Andeutung der Art, aber freilich in anderer Beziehung, vorkommen dürfte. Auch jenes Citat des Porphyrius über die Opfer und Theogonie, (περὶ τῶν θυμάτων καὶ περὶ τῆς θεογονίας), findet so unbezweifelt in dem 3ten Buche seinen rechten Ort; auch was Ammonius (ad Arist. περὶ ἑρμηνείας Fol. 54. a) sagt, daſs Empedocles die anthropomorphischen Göttermythen (θεῶν ἀνθρωποειδῶν) der Dichter tadelnd, dies vorzüglich von dem Apoll geltend mache, von dem er beständig rede (περὶ ȣ̃ ἦν αὐτῷ προσεχῶς ὁ λόγος), es aber auf dieselbige Weise auch in Hinsicht alles Göttlichen überhaupt darthue, (καὶ περὶ τȣ̃ θεἰȣ παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος), darf wenigstens zur Erweiterung des Inhalts zum 3ten Buche hinzugedacht werden, obgleich sich in Beziehung auf den Apoll kein Fragment der Art gegenwärtig vorfindet. Da ferner auch die Göttlichen, oder Götter, im Sinne des Empedocles als reine, der Gottheit verwandte Wesen den Kreis des Göttlichen erfüllen, so dürfen wir auch dasjenige hinzufügen, was sich hierauf in den Fragmenten bezieht; und es scheint mir daher auch ein treffender Griff von Sturz, daſs er diesem Buche das sich auf die Seele Beziehende hinzufügte, da ja das Dämonische der Psyche das

Göttliche zunächst berührt und dahin eingeht; nur thut er wieder zu viel; denn, indem die Linie des Falls unstreitig dem ersten Buche gehört, und dort die rechte Einsicht gewährt, so würde dann allerdings wohl nur die aufsteigende Linie der Psyche, ihr Gott ähnlich Werden, so wie überhaupt das Wesen derselben als der Gottheit verwandt, hieher gehören. Aber auch die Katharmen haben an das Psychische einen besondern Anspruch, der jedoch, als ein practischer sich dem theoretischen gegenüber stellend, diese Absonderung wieder möglich macht. Da nun die Gottheit als denkendes höchstes Princip besonders erfaſst wird, so scheint es daher entsprechend der Fortbildung dieser Ansicht, daſs auch das Verständniſs der Psyche darauf bezogen werden müsse, so wie, da das Verständniſs allen Dingen gemeinsam ist, auch hier dies psychische Seyn derselben am natürlichsten in die Ordnung der Darstellung mit einzugreifen vermag. — Endlich würden dann noch die Katharmen unserer Ansicht zufolge alles dasjenige enthalten, was zur eigenen Läuterung der menschlichen Psyche gehört, um sie fähig zu machen, wieder ein göttliches Leben zu führen, und göttlich Groſses zu wissen und zu bewirken. Leider ist auch hier nur ein einziges Fragment, welches von Diog. Laert. VIII, 62) mit Bestimmtheit in die Katharmen und zwar zu Anfange derselben gesetzt wird, nämlich „Freunde, die, ihr bewohnt“ ff.; doch darin finden wir nur den Gruſs des Empedocles an seine Freunde ausgesprochen, wie seinen eigenen Zustand nach den Ansichten seiner Freunde und Zeitgenossen gefaſst. Allein wenn wir bei einem Begeisterten, wofür den Empedocles selbst Gegner seiner Ansicht, wie Aristoteles, anerkennen, — durchaus in dem, was er begeistert spricht, auch in Nebensachen eine tiefere Einheit mit dem Hauptgegenstande seiner Begeisterung vor-

aussetzen dürfen, wegen der beherrschenden, ihn selbst hinreissenden Grundstimmung des eigenen Gemüthes, so dürfen wir es auf solche psychische Rücksicht hin wagen, auch in diesem Fragmente die tiefern Anklänge hervorzuheben, die auf den Grundton der Katharmen hindeuten könnten; und so sind die Beiwörter zu den Freunden 1) „sich guter Werke beeifernd," „frommgeweiheter Port für den Gast," und 3) „unversuchet in Bosheit," Andeutungen, die ethisch anregend auch aus ethisch bewegter Stimmung des Gemüths hervorbrechen, und eine Richtung andeuten, welche wohl auch den Katharmen angehören mochte; eben so, was er von sich selbst sagt, dass er von ihnen als ein Gott, selig und unsterblich angesehen werde, kann nur darauf führen, sein ihnen schon hier als göttlich erscheinendes Leben als Folge der Läuterungen anzusehen, und so ist die Vermuthung nicht fern, dass die Lehre, wie man zur Führung eines göttlichen Lebens gelange, wohl in den Katharmen ausgesprochen ward. Da aber ferner noch als bestimmte Merkmale geläuterten Lebens hier bei Empedocles die Gabe der Weissagung und treffender Heilkunst, (welche die tiefere Einsicht in die Natur voraussetzt), hervortreten, so dürfen wir wohl auch dergleichen Lehren hier als Inhalt vermuthen, die zu einer tiefern Einsicht in die Natur und das Geschick der Dinge, wie zu grösserer, aber nützlicher Beherrschung der Naturkräfte anleiten sollten; und was Apulejus (apolog. p. 291 ed. Elmenhorst) sagt, „dass die Katharmen des Empedocles der Magie verdächtig seyen," dient nur zur Bestätigung des eben Erwähnten. Ausser jenem obigen Fragmente findet sich noch ein anderes beim Theon Smyrnaeus (in eorum quae in Mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt, expositione, ed. Bulliald. Paris, 1644. 4. c. 1. p. 19), nämlich die Stelle, „schöpfend aus fünf-

fachem etc.,", welche nach den Aeufserungen des Theon mit grofser Wahrscheinlichkeit zu den Katharmen gehört; indem Theon bemerkt, dafs der Vortrag (παράδοσις) der politischen (n. a. Lesart. poët.) Wissenschaft (λόγων) zunächst eine Läuterung καθαρμόν τινα) enthalte, u. s. w.; Empedocles sage nämlich, „schöpfend ff." müsse man gereinigt werden (δεῖν ἀποῤῥύπτεσθαι), Plato dagegen sage, die Reinigung (κάθαρσις) müsse durch fünf Wissenschaften geschehen, nämlich durch Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie. Eine Stelle, welche der aufgestellten Erklärung, dafs die Katharmen von den auszuführenden Läuterungen des Geistes handeln, gleichfalls entspricht. Eben so fafst auch der scharfsinnige Bentley (opusc. philolog. p. 365) den Begriff der Katharmen, sie in diesem Sinne zugleich als der pythagorischen Sitte gemäfs anerkennend; denn nachdem er im Allgemeinen die Vermuthung geäufsert, die Katharmen enthielten Vorschriften über Sühnung von allen öffentlichen, und von der Einzelnen Leiden, Vorzeichen und Schuld, fügt er hinzu, vel potius καθαρμοὶ sunt purificationes animi, ad morem Pythagoreorum, quae toties commemorantur ab Hierocle, Jamblicho, aliis. Ja Fabricius glaubte sogar (Bibl. graec. Vol. 1. p. 469. und ed. Harles p. 794,) in den sogenannten goldenen Sprüchen einen Theil der empedocleischen Katharmen wieder zu finden, obgleich Hierocles in seinem Commentar dazu p. 232 diese als gemeinschaftliche Sprüche des ganzen geweihten Kreises (ὅλȣ τȣ̃ ἱερȣ̃ συλλόγȣ) ansieht. Nach alle dem dürfen wir also wohl mit Recht und vor allen Dingen dasjenige, was sich zunächst auf die zu vollziehende Läuterung des Geistes bezieht, zu den Katharmen hinzurechnen, und um auch den Gang zum Ideale vollendeter Reinigung diesseits und jenseits zu schauen,

also die Art ihrer Realisation des höchsten Gutes lebendig betrachten zu können, mögen solche Stellen, die den Stufengang zum Ideal sittlicher Gröſse oder diese selbst bezeichnen, nirgends zweckmäſsiger ihre Stelle finden, als in den Katharmen selbst; um so mehr, da jene gröſsere bestimmte Stelle aus denselben auch im einzelnen Falle auf das nämliche Ziel der Vollendung hinweisen zu wollen scheint. Welchen Platz aber in den Katharmen diejenige Stelle einnehme, der zu Folge der Foetus in sieben Wochen seine Ausbildung erlange, was doch Theon Smyrnaeus (l. l. p. 162) ausdrücklich in die Katharmen setzt, wage ich, bei so groſser Unbestimmtheit der Angabe, durchaus nicht zu entscheiden, obgleich sich Vermuthungen von mancherlei Art aufstellen lieſsen, die vielleicht mit dem erwähnten Begriffe der Katharmen zu vereinigen wären.

Die

*Dichtungen*

# des Empedocles.

Des

# Empedocles

## epigrammatische Dichtungen.

---

### Lob des Pythagoras. [a])

War da unter jenen ein Mann Hochheiliges kundig,
Der den mächtigsten Schatz in seinem Busen bewahrte,
Mannigfaltigen Werken, die weise, besonders befreundet;
Denn wenn er einmal hatte sich ganz im Busen gereget,
5 Leichtlich schauet' er dann ein jedes von allem was da ist,
Sey es in zehn auch wohl und in zwanzig der Menschenäonen.

---

a) Porphyr. in vita Pythagrae §. 30, so wie Jamblich. vit. Pythag. §. 67; die beiden ersten Verse finden sich jedoch auch bei Diog. Laert. de vitis philosophor. 8, 54. Allgemein werden diese Verse auf Pythagoras bezogen, obgleich, wie Diog. Laert. hinzufügt, sie auch einige von Parmenides verstanden.

## Eidschwur der Pythagoräer. [a])

Nein bei dem, der gelehrt den Viersatz unsrem Geschlechte
Urquell, ew'ger Natur Verwurzelungen †) enthaltend.

---

## Auf Pausanias Tod. [b])

Pausanias den Arzt, den gefeyerten, Anchitos Sprößling,
Asclepiadischen Mann, Gela die Heimath begrub;
Ihn, der viele der Männer, von schweren Leiden ermüdet,
hatte dem Heiligthum Persephones abgewandt.

---

## Empedocleischer Wahlspruch. [c])

— — Denn zweimal auch auszusprechen, was schön ist.

---

NB. Ein ironisches Epigramm, siehe am Ende der Dichtungen.

---

a) Nach Plutarch (plac. philos. 1, 3 und de Isid. et Osir. c. 75) war dies der μέγιστος ὅρκος der Pythagoräer überhaupt, und wie ihn Sextus Empir. (adv. Mathemat. 7, 94) nennt, der φυσικώτατος ὅρκος. Da nun diese Verse nur in den Theologumenis arithmet. p. 20 dem Empedocles beigelegt werden, dagegen viele andere, wie Sextus Empir., Porphyrius, Jamblichus, Plutarchus, Theon Smyrnaeus, Stobaeus ff. sie den Pythagoräern überhaupt beilegen, wie sie sich auch in den *goldnen Sprüchen* v. 47. ff. nur ohne die letzten zwei Worte des zweiten Verses vorfinden, so wird von Sturz mit Recht vermuthet, daſs sie Empedocles seinen Gedtchten nur eingewebet habe. — †) ῥιζώματα. — b) Diog. Laert. 8, 61. — c) Der Scholiast des Plato zu der Stelle des Gorgias aus T. I. ed. Steph. p. 498 unten, in Siebenkees anecdotis Graecis Norimb. 1798. 8. p. 33.

# Ueber die Natur.

## Buch I.

## Das Weltall.

a) Sohn des verständigen Anchitos Du, Pausanias höre:

— — —

b) Du der Thean' und Pythagoras herrlicher Sprössling
Telauges.

— — —

c) Der Nothwendigkeit Satzung es ist der göttlichen
Urspruch,
Habe theuere Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
5 Blutschuld, — und sie empfingen aeonenverlängertes
Leben, —
Irret er um drei Tausend der Horen von Seligen
ferne. —
So bin auch ich gottferne anitzt ein Flüchtling und
Wandrer,

— — —

a) Diog. Laert. 8, 61. — b) derselbe 8, 43. — c) Plutarch. de exilio, c. 17 in seinen opp. T. II. p. 607. C. ed. Xylander, und zum Theil Stobaeus in seiner Antholog. serm. 158. p. 554 ed. Wechel. Francof. 1581. Fol. — den achten Vers in Empedocles Fragmenten hat Plutarch nicht, wohl aber Hierocles (in aurea carm. p. 186. ed. Needham. Cantabr. 1709. 8), indem er ihn an die letzten Worte des vorigen Verses unmittelbar anknüpft, da er bemerkt, daſs der Mensch aus dem Gefilde der Seligkeit verstoſsen sey, wie Empedocles der Pythagoräer sage: — — φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

Habend dem Eifer vertraut dem rasenden.

— — —

a) Fort aus welcherlei Würde, und welcher Seligkeit Größe.

— — —

10 b) — — — — den unfreundlichen Schauplatz.

— — —

c) Zu der Höle wir kamen, der dunkelen. — —

— — —

d) Drinnen der Mord und der Hader und andrer Lose Geschlechter,
Durch das Feld der Verdammniß entlang da in Nacht umirren.

— — —

e) Klagt' ich und jammerte, sehend ein solch unheimlich Gefilde,

— — —

15 f) Drinnen die Erdnerin war und weit hinblickende Sonnsicht,
Blutige Zwietracht wieder und lieblich stimmende Eintracht.

---

a) Plutarch. l. l., der jedoch diese Stelle an eine Aeußerung des Plato knüpft, ohne sie indeß diesem bestimmt beilegen zu wollen; dagegen schreibt sie Clem. Alexandr. Stromm. 4. p. 479. C. ed. Colon. ausdrücklich dem Empedocles zu. — b) Hierocl. l. l. — c) Porphyr. de antro Nymph. c. 8. — d) Hierocl. l. l. — e) Clem. Alexandr. Stromm. 3, p. 432. B. — f) Plutarch. de animi tranquillate c. 15. (opp. T. II. p. 474. B).]

Schön' alsdaun und Entstellung, so wie auch Hast
und die Weile,
Einfalt nun die geliebte, Unlauterkeit dunkeles spen-
dend.

— — —

[a]) Schöpferin auch und Vernichtung, die Träumerin
und die Geweckte,
20 Neue noch unbekränzet und vielgekrönete Gröſse,
Keckheit auch mit Bedacht, und Redekraft —

— — —

[b]) — — — †) verabscheut Nothwendigkeitschwere.

— — —

[c]) Freunde, ich weiſs es also, daſs Wahrheit ist bei
den Kunden,
Die ich rede heraus; doch schwierig ist zu erregen,
25 Menschen, mit Miſsgunst selber, im Sinne des Glau-
bens Bewegung.

— — —

[d]) Keiner der Götter machte die Welt und keiner der
Menschen,
Denn sie war immer. — — — —

— — —

Sphäre die kreisgewölbt, in seliger Einsamkeit feyernd.

— — —

---

a) Phurnut. f, Cornut. de nat. Deor. c. 17. p. 176. ed. Gale in opusc. mythol. — b) Plutarch. Sympos. 9, 14, 5. — †) Die Charis. c) Clem. Alex. stromm. 5, p. 549. B. — d) Simplic. ad Aristot. de coelo 1, Fol. 68. b. (ed. Venet. 1526. Fol.).

a) Höre zuerst des Alls vierfältige Wurzelgeschlechte †):
30 Zeus glanzreich, und Here die nährende, wie Aïdoneus,
Nestis auch, die bethaut mit Thränen die sterbliche Wimper.
Aber zu äuſserst entrückt war diesem Vereine der Eifer.

— — —

b) Dann ganz Gegengewicht der verderbliche Eifer besonders,
Wie die Liebe mit ihnen; an Läng' und Breite die gleiche.

— — —

35 c) Weder ist etwas des Alls Entleeretes, noch auch darüber.

— — —

d) — — — — (Gränzen der Kunde)
Nenne ich zwei. Denn es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn.
Zwiefach Sterblichem so das Entstehen, so zwiefaches Ende.
40 Eins davon nämlich gebiert und vernichtet aller Zusammkunft,

Das

a) Sext. Empir. adv. Mathematt. 9, 362 und 10, 315. Stobaeus eclog. phys. c. 11. p.286. Plutarch. plac. philos. 1, 3. u. a. — †) ῥιζώματα. — b) Sext. Empir. l. l. 10, 317. — c) Plutarch. plac. philos. 1, 18. Galen. hist. philos. c. 10. Stobaeus eclog. phys. c. 19. p. 378 u. a. — d) Simplic. ad Aristot. phys. 1 Fol. 34. a. —

Das jedoch in Trümmern vergeht, wenn sie wieder zerfallen.
Und von solcher Verwechslung nicht ruhn sie immer und ewig,
Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.
45 Wie nun wieder aus Eines Zerfallen die Vielen hervorgehn,
Also werden sie zwar von keiner Dauer †) behindert:
Wie von dem Wechsel sie aber nicht ruhen immer und ewig,
Sind sie indeſs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung.
Auf doch, höre die Kunde, denn Trunkenheit steigert die Sinne:
50 Denn, wie schon früheren Worts ich redete, Gränzen der Kunde
Nenne ich zwei. Denn es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn;
Feuer und Wasser und Erde, der Luft unendliche Höhe,
Dann ganz Gegengewicht der verderbliche Eifer besonders,
55 Wie die Liebe in ihnen an Läng' und Breite die gleiche;

†) αἰών.

Diese [a]) schaue im Geist, nicht weile die Augen erblödet,
Sie die auch eingeboren in sterbliche Glieder geachtet, [b])
Durch die Liebes ihr Sinn, wie ähnliche Werke sie üben,
Seligkeit nennend dieselben mit Namen, und Göttin des Schaumes,
60 Welche mit allen umschwingend noch nie hat irgend gelehret
Sterblich ein Mann. Du höre der Red' untrüglich Gefolge:
Gleich sind nämlich sie [c]) alle und Zeitgenossen der Abkunft,
Anderer Würde nur anderes pflegt, wie bei jedem Gewohnheit,
Aber auch theilweis herrschen in ringsumfluthender Zeit sie,
65 Und es entstehet zu diesen nie etwas, noch schwindet es wieder;
Denn wo sie würden vernichtet durchaus, so wären sie auch nicht;
Aber was sollt' ausbreiten dies All, und von wannen gekommen,
Oder wohin sich verlierend, da dieser nicht eines verlassen; —

---

a) Die Liebe. — b) νομίζεται. — c) ταῦτα, nämlich die Vielen, oder noch wörtlicher, die Mehreren (πλέονα).

Sondern sie sind dasselbe, doch unter einander gestürmet
70 Werden sie ander Mal andres beständig fort, immer sich ähnlich.

— — —

a) Aus dem, das nicht gewesen, zu werden etwas ist unmöglich,
Und daſs, was ist, vergehe, unthunlich und unausführbar,
Denn es wird immer bestehen, wohin man es immerdar stürze.

— — —

b) Höre zuerst des Alls vierfältige †) Wurzelgeschlechte,
75 Feuer und Wasser und Erde, des Aethers unendliche Höhe:
Denn hieraus was da war, was seyn wird, oder was da ist.

— — —

c) Andres doch sage ich nun: Entstehung ist keinem von allen
Sterblichen, noch auch irgend ein Ende verderblichen Todes,
Sondern bald Mischung alleine, und bald des Gemischten Zertheilung

a) Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 2. — b) Clem. Alexandr. stromm. 6. p. 624. D. und den 75sten Vers, auch Plutarch. de adul. et amici discrim. in opp. T. II. p. 63. D. — †) ῥιζώματα. — c) Plutarch. placit. philos. 1, 30. et adv. Colot. opp. T. II. p. 1111. F; die beiden letzten Verse des Fragments auch bei Aristot. l. l. c. 2.

80 Giebt es; von Irdischen wird nur von Menschen genannt Entstehung.

— — —

a) Thoren, (denn ihnen nicht sind die weit hindenkenden Sorgen,)
Die zu werden ja wohl, was nicht sie schon vordem, hoffen
Oder dahin zu sterben, und gänzlich vernichtet zu werden.

— — —

b) Diese es komme Gemischtes nach Art der Menschen zu Tage,
85 Oder nach Art der Thiere des Feldes, oder der Stauden,
Oder wie Vögel auch sind, sie sagen, da sey es geworden:
Wenn es nun aufgelöset, dann wieder unglückliches Schicksal
Nennen nach Sitte sie dieses, der Sitte nach rede ich selber.

— — —

c) Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
90 Daſs wie ferne sie leben: Was man so Leben benennet:
So fern sind sie nun zwar, und Schlimmes und Gutes bei ihnen,

a) Plutarch. adv. Colot. T. II. p. 1113. B. — b) Plutarch. l. c. A. — c) Plutarch. l. c. D.

Aber bevor da geformt, wie gelöset, sind Sterbliche
nichts mehr.

— — —

a) Aber wie wenn ausmalend ein Weihgetäfel beleben
Meister, die in der Kunst durch Einsicht wohl unterwiesen,
95 Solche nachdem sie genommen vielfarbige Säfte zu Handen,
Passend gemischet sodann bald mehr dies anderes minder,
Bringen Gebilde hervor aus ihnen die alle vergleichbar;
Baumschlag schaffen sie da, und Männer oder auch Weiber,
Wild dazu, wie das Geflügel und wassergenährete Fische,
100 Götter dann auch Aeonen durchlebend, an Range die Besten,
Also nicht täusche den Sinn dir, daſs woher anders noch wäre
Sterblichem, welches ja klärlich unmeſsbar geworden, ein Urquell,
Sondern genau dies wisse von Gott, du hörtest die Kunde.

— — —

b) Denn aus Lebenden schuf α) er β) Gestorbenes Bildungen wechselnd.

— — —

a) Simplic. ad Aristot. phys. 1. Fol. 34. a. — b) Clem. Alex. stromm. 3. p. 432. B. — α) ἐτίθει. — β) Es ist ungewiſs, wer dar-

105 a) Doch wohlan so betracht' als Zeugen des früher Gesagten,
Ob auch früher gewesen Entbundenes †) seiner Gestalt nach,
Erst die Sonne die leuchtend zu schaun und überall wärmend,
Dann was unsterblich sich nährt, und irgend von Glanze bethauet,
Dann das Regengewölk, allwärts verdunkelt und schaurig,
110 Aber hervor aus der Erde erheben sich Klüfte und Felsen.
Ungestaltet ist alles, entzweit in dem Hader geworden,
Aber vereinet in Liebe, und sehnet sich gegeneinander.
Denn aus diesen alles was war, und was da ist, und seyn wird;
Bäume sind also entsprossen, und Männer, oder auch Weiber,
115 Wild dazu, wie das Geflügel, und wassergenährete Fische,
Götter so auch Aeonen durchlebend, an Range die Besten.
Denn sie sind ja dasselbe, doch untereinander gestürmet

---

unter zu verstehen, vielleicht θεός, denn es heifst ἀμείβων; Sturz dagegen meint, es sey vielleicht ἄμειβον zu lesen, und auf den Eifer τὸ νεῖκος zu beziehen. — *a*) Simplic. l. l. — †) λιπόξυλον.

Werden es Wandelbare: Denn sie verändert Entwicklung.

*a*) Aber theilweis herrschen in ringsumfluthender Zeit sie,

120 Und sie vergehn ineinander, und wachsen zum Theil, dem Geschick nach:

Denn wohl sind sie dasselbe, doch unter einander gestürmet

Werden Menschen geboren und andres Lebens †) Geschlechter,

Bald zusammengekommen durch Lieb' in einerlei Welt zwar,

Bald auch besonders ein Jedes getrieben von Feindschaft des Eifers,

125 Bis sie zusammenfügend das All da unten geworden.

Wie nun also aus Mehreren Eins zu entstehen gewohnet,

Wie dann wieder aus Eines Zerfallen die Vielen hervorgehn:

Also werden sie zwar, von keiner Dauer behindert;

Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,

130 Sind sie indefs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung.

— — —

*b*) — — des Geschmeid' ein anderes anderer Kunden

Fügend nicht einerlei Weis' in der Rede — —

— — —

*a*) Simplic. l. l. Fol. 8. a. — †) θηρῶν mit Sturz, statt κηρῶν — *b*) Plutarch de defectu oraculor. c. 15. opp. T. II. p. 418. C. —

a) Wie Süfs rührete Süfses, und Bittres zu Bitterem drängte,
Säure zu Säure genaht, so Glut erfassete Glut auch.

— — —

135 b) Und es mehret die Erd' ihr Geschlecht auch, Aether den Aether.

— — —

c) — — †) wenn auch dasselbe der Zahl nach.

— — —

d) Denn zwar ist gleichmäfsig ein jedes selbeigenen Theilen,
Er der Wecker, das Land so, wie Himmel, oder das Weltmeer,
Was nur in Sterblichkeit pflegte dahin getrieben zu werden;
140 Doch gleich wie, was zur Mischung bei Weitem Geeignetes da ist,
Nacheinander sich sehnet, durch Aphroditen verwandtes,
Wird es vom Eifer noch weiter getrennt auseinander, vorzüglich
Art und Mischung zufolge, und ausgeprägeter Bildung,
Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer und Scheusal,

---

a) Macrob. Saturnn. 7, 5. und Plutarch. Sympos. 4. opp. T. II. p. 663. A. — b) Aristot. de gener. et corrupt. 2, 6. — c) Philopon. ad Aristot. de gener. et corrupt. 2. p. 70. a. — †) Von den Elementen. — d) Simplic. ad Aristot. phys. 1. Fol. 34. a. b.

145 Ihnen den Eifergebornen, das ganze Geschlecht ja ist brünstig,

— — —

a) Traun da, armes Geschlecht der Sterblichen, überunglücklich,
Was für Streit und Geseufz', aus welchem ihr wurdet geboren.

— — —

b) Denn ätherisch Gemüth sie verfolgt hinab zu der Meerfluth,
Meerfluth spie auf die Schwelle des Landes sie, Erde zum Lichtstrahl
150 Nimmer ausruhender Sonne, die warf sie in's Aethergestrudel.
Einer von andrem empfangen so fort, wehklagen sie alle.

— — —

c) Aber als sich zu meist der Geist dem Geiste gemischet, †)
Fiel nun solches zusammen, wie jedes zusammengetroffen,

---

a) Clem. Alex. Stromm. 3. p. 432. B. — b) Plutarch. de Iside et Osir. opp. Tom. II. p. 361. C. (und de vitando aere alien. T. II. p. 830. F., wo jedoch der letzte Vers fehlt,) desgl. Euseb. de praep. Evang. 5, 5. — c) Simplic. ad Aristot. de coelo aus dem Codex Mspt. Taurinens. von Peyron bekannt gemacht p. 47 in seinen Fragmentt. Empedocl. et Parmenid. ex Codice Taurin. Lips. 1810. — †) Nämlich, wenn die Liebe für die Folge über den Eifer herrscht.

Und es entstand fortwährend zu diesem auch vieles des andern.

— — —

155 [a]) Und je nachdem das Geringeste nun im Fallen zusammentraf,

— — —

[b]) Aber wenn groſs nun genähret der Eifer inwendig den Gliedern,
Und zu Ehren aufstürmte, nachdem vollendet die Zeit ward,
Ihnen abwechselnd gebracht vom weit umfassenden Eidschwur,

— — —

[c]) Nicht erzittert darinne der Sonne heitere Bildung,
160 Noch auch der Erde Geschlecht das gestrippige, oder das Weltmeer.

— — —

[d]) Aber zurückgewendet ich komme zum Pfade der Lieder,
Den ich früher erwähnet, von Kund' ableitend der Kunden
Jene. — Nachdem nun der Eifer zur untersten Tiefe gekommen

---

a) Simplic. ad Aristot. phys. 2. ed. Venet. Fol. 73. b. et 74. b. — b) Aristot. metaphys. 3, 4. und Simplic. ad Aristot. phys. 8 Fol. 272. b. — c) Plutarch. de facie in orbe lunae. T. II. opp. p. 926. E. — d) Simplic. ad Aristot. phys. 1. Fol. 34. a. b. wo jedoch die beiden ersten Verse und das erste Wort des dritten fehlen; diese finden sich dagegen bei Peyron. l. l. p. 27. aus dem Codex Taurin. angegeben.

Strudelab, mitten jedoch im Wirbel Liebe geworden,
165 Kömmt darinnen es alles zusammen, um Eines zu seyn nur,
Spröde nicht, sondern gewillig gestehend andersher andres,
Und der Sterblichen Art Myriaden entströmen der Mischung,
Vieles doch blieb unvermischet mit denen, die sich gemenget,
Wechselnd, was noch der Eifer verwehret der obere. Denn nicht
170 Fügbar ist er so ganz entstiegen zur Gränze des Kreises,
Sondern was in den Gliedern es blieb theils, andres entwich nur.
Aber wie viel er immer entstürmt, naht immer um solches
Die zartsinnige Lieb' umfassend unsterblichen Andrangs.
Alsbald Sterbliches wurde, was früher unsterblich gewöhnet,
175 Lautres auch, was vordem sinnlos die Pfade verändert;
Und der Sterblichen Art Myriaden entströmten der Mischung,
Mannigfaltiger Bildung begabete, Wunder zu schauen.

— — —

a) Nun wohlan, erst will ich die Sonne dir nennen vom Anfang,

— — — — —

Woraus α) alles entstanden, was wir anjetzo beschauen,

180 Erde so wie das Meer, vielwogig, feuchtende Luft auch,

Titan, Aether so fort, der Alles enget im Kreis um.

— — —

b) Aber diese β) gehäuft umwandelt die Mitte des Himmels,

— — —

c) Glänzet γ) das Urlicht δ) wieder mit unverwendetem Antlitz.

— — —

d) Strahlengeschärft die Sonn' und er, der steinige Mond auch.

— — —

185 e) ζ) Gleichwie die Spur des Wagens sich schwinget, welcher am Rande

— — —

---

a) Clem. Alex. stromm. 5. p. 570. A. — α) ἐξ ὧν, deshalb vermuthet Sturz mit Recht eine Lücke zwischen diesem und dem vorigen Verse. — b) Macrob. Saturnn. 1, 17. und Etymol. M. unter ἥλιος. — β) Die Sonne. — c) Galen. de usu part. 3, 3. T. 1. opp. p. 394. ed. Basil., jedoch nennt er Empedocles nicht, dem jedoch dieser Vers gehört, gemäſs Plutarch. de Pythiae oraculis opp. T. II. p. 400. B. — γ) sie, die Sonne. — δ) τὸν ὄλυμπον. — d) Plutarch de facie in orbe lunae opp. T. II. p. 920. C. — e) Plutarch. l. l. p. 925. B. — ζ) vom Mond, nach Wyttenbachs Verbesserung.

a) Kreis geründet er α) schwinget sich fremden Lichts um die Erde.

— — —

b) — — — abwendet' er Strahlen ihr β) wieder
Zu der Erde von Oben, verhüllte wieder der Erde
So viel, als ist die Breit' am dunkeläugigen Neumond.
190 c) Also der Strahl, der getroffen die weite Scheibe des Mondes.

— — —

d) Mit weitlangenden Wurzeln sich senkt' in die Erde der Aether,
e) Aber die heiternde Flamme berührt γ) am mindsten die Erde.

— — —

f) So flugs trifft er δ) zusammen das eine Mal, öfter auch anders.

— — —

g) Wenn da unendlich die Tiefen der Erd', und Aether die Fülle,
195 Wie von vielen ja wohl der Sterblichen eitlen Geredes
Wird im Munde geführt, die nur wenig des Alles erblicket;

— — —

a) Achill. Tat. in seiner Einleitung in des Aratus phaenomena c. 16. — α) der Mond. — b) Plutarch. l. l. p. 929. D. — β) der Mond der Sonne. — c) Plutarch l. l. — d) Aristot. de generat. et corrupt. 2, 6. — e) Simplic. ad Aristot. phys. 2. Fol. 74. b. ed. Venet. — γ) τύχε. — f) Aristot. de generat. et corrupt. 2, 6. und phys. 2, 4. — δ) Der Aether. — g) Aristot. de Xenophane ff. c. 2. und de coelo 2, 13. Simplic. ad h. l. Fol. 127. a.

a) Nacht da bringet die Erde, entgegen sich lagernd dem Sternlicht. α)

— — —

b) Während einsamer Nacht, holdäugiger — —

— — —

c) Unter dem Wasser auch brennet viel Feuers. — —

— — —

200 d) Salzes entstand β) gedränget vom Ungestüme der Sonne.

---

Buch II.

## Das Einzelleben.

e) In den Armen der Liebe empfangend solche Gestaltung.

— — —

f) Zeugend wandelt Natur das Ueberglühet' ins Feuchte.

— — —

g) Aber besonders mit diesen die Erd' in Gleiche zusammtraf,
Mit der Flamm', und dem Schauer, und allwärts leuchtenden Aether,
5 Wenn sie angelanget im heiligen Hafen der Liebe,

---

a) Plutarch. quaestt. Platon. opp. T. II. p. 1006. E. — α) ὑφιςαμένη φαέεσσι — b) Plutarch. Sympos. 8. 3. — c) Proclus ad Timaeum 3. p. 141. (ed. Aemil. Porti sex libror. theologiae Platonicae Procli Hamburg. 1618. Fol.) — d) Hephaestion, enchiridion p. 2. — β) ἅλς ἐπάγη. — e) Simplicius ad Aristot. phys. 2. Fol. 74. b. — f) nach Theophrast. de causis plantar. 1, 26. coll. 1, 27. — g) Simplic. ad Aristot. phys. 1. Fol. 7. b.

Ist was Minderes gröſser, was Mehreres kleiner geworden.
Daraus ward auch Geblüte, und andere Bildung des Fleisches.

— — —

a) Doch wenn manchem hierinne es ungebunden zu glauben,
Wie, nachdem sich das Wasser, die Erde und so auch die Sonne
10 Hatten vermischt, es entstanden des Sterblichen Formen und Farben,
Solche, wie jetzo erscheinen, in Liebe zusammengefüget: —

— — —

b) So umdrehete †) Liebe darauf die Erde im Schauer,
Aber dem flüchtigen Feuer entfachend gab sie die Herrschaft.

— — —

c) Aber die Erde die holde in wohlgebuchteter Hölung,
15 Zwei der Theile von acht empfing der glänzenden Feuchte,
Viere der Glut so wieder: da wurden weiſse Gebeine.

— — —

---

a) Simplic. ad Aristot. de coelo Fol. 328. Cod. Taurin. bei Peyron. l. l. p. 28. — b) Simplic. l. l. bei Peyron. l. l. p. 28. — †) mit Peyron ἐδίνει statt des im Cod. Taurin. befindlichen ἐδείκνυεν, so liest auch die lateinische Uebersetzung des Moërbeka volvit, und die Ed. Venet., welche Peyron als eine griechische Rückübersetzung der Moërbekischen Lateinischen über des Simplic. Commentar zu Aristot. de coelo nicht ohne viel Wahrscheinlichkeit nachweist, liest ἐδίνησεν. — c) Aristot. de anima 1, 7.

Oder Getön, noch auch dem Menschen einheimische Rede.

— — —

[a]) Denn am wärmeren Ort ist das Männliche worden der Erde:
Darum sind auch geschwärzet, so wie mannhafter die Männer,
45 Und weit mehr behaaret. — — —

— — —

[b]) Aber der Glieder Natur abgesondert ist, die in des Mannes,
Die in des Weibes dann. — — —

— — —

[c]) Wurd er †) in reine geströmet: doch Weiber entstanden von jenem,
Welcher das Kühle getroffen. — — —

— — —

50 [d]) Doch ihm auch die Begierde entweder beim Dauen der Mischung,

— — —

[e]) Klanglos Volk hintreibend der vielbefruchteten Tummler.

— — —

---

a) Galen. commentar. 2. ad Hippocrat. epidem. 6. T. V. opp. p. 472. — b) Aristot. de generat. animal. 4, 1. — c) Aristot. de gener. animm. 1, 18. — †) Der Antheil des Geschlechtssamens. — d) Plutarch. quaest. natur. T. II. opp. p. 917. C. — e) Plutarch. sympos. 5, 10. extrem.

[a]) Und zahm wareu sie alle, so wie den Menschen ergeben,
Wild so und das Geflügel, sie waren entglühet von Sehnsucht.

— — —

[b]) Bäume immer belaubet und stets fruchttragend erblühten,
55 In der Fülle der Früchte der Luft nach ganz durch das Jahr hin.

— — —

[c]) Deshalb späte Granaten und zarterblühende Aepfel.

— — —

[d]) Solches nun bei den Muscheln, die meerheim, rückenbeschweret,
Wie bei Purpurtrometen und steingeschaletem Schildthier;
Wo du Erde gewahrest, das höchste Gehäute bewohnend.

— — —

60 — — — — aber den Igeln
[e]) Ist scharfstachlicher Borst gestarret empor am Rücken.

— — —

---

a) Der Scholiast zu Nicandri, theriac. p. 23. ed. Morel. — b) Theophrast. de causis plantar. 1, 14. coll. Plutarch. sympos. 3, 2, 2. — c) Plutarch. sympos. 5, 8. D. — d) Plutarch. l. l. 1, 2. B. — und die beiden letzten Verse auch de facie in orbe lunae c. 14. T. II. opp. p. 927. F. — e Plutarch de fortuna T. II. opp. p. 98. C.

a) Gleiches so Haar und Blätter und dichter Fittig der Vögel,
Schuppen auch sind geworden entlang die störrigen Glieder.

— — —

b) Also die hohen α) Bäum' eilegen auch, erst der Olive,

— — —

65 c) Wie auch die hohen Bäume und meereinheimischen Tummler.

— — —

d) Weifslicher Milchschleim β) ward am zehnten des achten der Monde.

— — —

e) Merkend dafs jeglichem sind Ausflüsse, welches geworden.

— — —

f) Lieber dem Wein zugesellt ist das Wasser, aber zum Oele
Willigt es nicht — — — — —

— — —

70 g) Von der Blüthe ist Wein am Stocke gegohrenes Wasser.

— — —

---

a) Aristot. meteor. 4, 9. et Olympiodor. ad h. l. — b) Aristot. de generat. animal. 1, 23. coll. Philopon. ad h. l. und Theophrast. de causis plantar. 1, 7. — α) μακρά nach Theophrast, statt des unpassenderen μικρά des Aristoteles bei Anführung dieser Stelle. — c) Athenaeus 8. p. 334. B. ed. Casaub. — d) Aristot. de gener. animm. 4, 8. — β) wörtlich: weifsliche Eidrung. — e) Plutarch. quaestt. nat. T. II. opp. p. 916. D. — f) Philopon. ad Aristot. de gener. animm. 2, Fol. 59. a. g) Plutarch. quaestt. natur. T. II. opp. p. 912. C. u. 919. D.

a) Zu dem bläulichen Lein des Safrans Blume gemischt wird.

— — —

b) So einathmet nun alles und wieder aus: Allen von Blut leer
Fleisches Gefäſse sind an dem äuſsersten Körper verbreitet,
Und mit Riefen durchfurcht bei häufiger Mündung ist ihnen
75 Letzter Rand des Gehäutes durchausweg: daſs das Geblüt zwar
Still sey, aber dem Aether gelöst die Bahnung zum Durchgang.
Hier sofort, wenn nun das geschmeidige Blut hineindrängte,
Steiget brausend hinab der Aether wilden Gewoges;
Doch wie hinauf es eilt, er dann aushaucht. Als wenn ein Mägdlein
80 Spielt mit der Wasserglocke des wohleinsinkenden Erzes,
Wie sie den Lauf der Röhre, der zierlichen Hand angesetzet,
In den geschmeidigen Körper des graulichen Wassers getauchet,
Und ins Gefäſs nicht weiter das Naſs kömmt, sondern es hemmet

---

a) Plutarch de defectu oraculor. T. II. opp. p. 433. A. — b) Aristot. de respirat. c. 7.

Luftandrang inwendig auf häufige Oeffnungen stofsend,
85 Bis sie das dichte Geström' entdachete: aber alsdann auch,
Nach Entweichung der Luft nun, das dienliche Wasser hineintritt:
Eben so dann, wenn fafst das Gewässer den Boden des Erzes,
Wie sich durch sterbliche Hände der Lauf schlofs, oder der Ausgang,
Aether von Aufsen hinein verlangend das Wasser zurück hält
90 Um die Pforten des Oehres, das mifstönt, zwingend die Enden,
Bis sie die Hand nachliefs: dann wieder entgegen dem Frühern,
Während die Luft eindringet, das dienliche Wasser enteilet:
So das geschmeidige Blut auch, entlang durch die Glieder geregет,
Wenn es zurückgewendet einmal nach Innen eindrängte,
95 Kam die andere Strömung hinab gleich Wogengebrauses.
Doch wie hinauf es eilt, sie dann aushaucht wiederum rückwärts.

— — —

a) Fährte der thierischen Glieder mit seinen Niestern erspürend.

— — —

a) Plutarch. quaestt. nat. opp. T. II. p. 917. E.

a) — — — Ihnen beiden α) wird einfaches Anschaun.

— — —

b) Daraus fügete Augen unzähmbare hehr' Aphrodite,

— — —

100 c) Als in Banden gehegt, in zärtlichen, sie β) Aphrodite.

— — —

d) Wie wenn da Ausgang sinnend Jemand sich ein Licht angeschüret
Strahlung des glühenden Feuers hindurch die winternde Nachtzeit,
Vor dem mancherlei Wind' abwehrende Leuchten entzündend,
Welche sodann zerstreuen den Hauch der wehenden Winde;
105 Aber der Schein auseilend, je mehr er wurde entfaltet,
Leuchtet entlang die Schwelle mit unbezwungenen Strahlen:
So auch verwahrt im Gehäute das uraltdauernde Feuer
Durch die dünnen Gewebe sich gießt kreisblickender Sehe,

---

a) Strabo, 8. p. 364. ed. Casaub. — α) wahrscheinlich den Augen. — b) Simplic. ad Aristot. de coelo cod. Taurin. Fol. 328. bei Peyron. l. l. p. 28. — c) Simplic. l. l. bei Peyron. — β) die Augen. — d) Aristot. de sensu c. 2. et Alex. Aphrodis. in seinem Commentar zu dieser Stelle Fol. 96. b.

Welche die Fülle der Feuchte behüteten, die da umströmet,

110 Aber der Schein auseilet, je mehr er wurde entfaltet.

— — —

a) Weil in den Armen der Liebe zuerst sie †) zusammengebildet.

— — —

## Buch III.

## Das Göttliche.

— — —

b) Dem nach, was gegenwärtig, sich Menschen ja mehret die Einsicht.

— — —

c) Wie viel andrem sie zugekehrt, so viel ihnen da immer

Anderes auch zu denken bevorsteht. — — —

— — —

d) Denn in die Glieder ist kurzsichtige Fassung gegossen,

5 Viel auch des Unheils kam, Wodurch gestumpfet die Sorgfalt.

Wenn dann winziges Theil unlieblichen Seyns sie erblicket

a) Simplic. l. l. bei Peyron. — †) die Augen. — b) Aristot. de anima 3, 3. und metaphys. 3, 5. — c) Aristot. metaphys. l. l. — d) Sext. Empir. adv. Mathematt. 7, 123. ff.

Schnellen Geschicks, so entschwebten sie aufgehoben dem Rauch gleich,
Nur bewufst eines solchen, worauf da jeder getroffen,
Allwärts umgescheucht. Doch das Ganze zu finden ersehnt er
10 Fruchtlos, solches unsichtbar ist Menschen, und nicht zu erhören,
Noch dem Gemüthe vernehmlich. Du nur der hieher getrieben,
Forsche denn, nicht vermag ja ein Mehreres sterbliche Einsicht.

— — —

a) Aber es ist des Schlechten gar sehr Siegreichem zu zweifeln;
Wie dagegen mir wird von der Muse Begründung geboten,
15 Merke, nachdem die Rede gesondert worden im Innern.

— — —

b) Doch ihr Götter den Wahn des Geredes solcher abwendet,
Und aus heiligem Mund' ausgiefst eine lautere Quelle.
Dir auch, gepriesen so viel, o Muse, weifsarmige Jungfrau,
Nahe ich, zu erhören, was sich Vergänglichen ziemet.

---

a) Clem. Alex. stromm. 5. p. 554. C. — b) Sext. Empir. l. l. 7, 124.

a) In den Tiefen des Blutes genährt, das strudelt entgegen,
Wo der Gedanke am meisten beweget wird bei den Menschen.
45 †) Denn des Herzens Geblüt es ist Gedanke den Menschen.

— — —

b) — — — Doch nach Zufalls Wahl hat Alles Gedanken.

— — —

c) Der Nothwendigkeit Satzung es ist der Göttlichen Urspruch,
Ewiglich fort besiegelt mit weit umfassendem Eidschwur.

— — —

d) Mannigfaltiger Bildung des Sterblichen worden der Zeit nach.

— — —

50 e) Mit fremdartigem Kleide des Fleisches ringsher umhüllend,

— — —

f) Denn ich war ehmals schon so Knabe wie Mägdlein entsprossen,

a) Porphyr. bei Stobaeus. ecl. phys. p. 1026. coll. Etym. M. unter αἷμα. — †) oder auch: Denn das Blut es ist den Menschen Gedanke des Herzens, indem es heifst: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. — b) Simpl. ad Arist. phys. 2. Fol. 74. b. — c) Simplic. l. l. 8. Fol. 272. b. — d) Origen. contra Cels. 8, 53. — e) Porphyr. in Stobaei eclog. phys. p. 1050. — f) Diog. Laërt. 8, 77. Clem. Alex. stromm. 6. p. 627. D. Olympiodor. ad Platon. Phaedon. c. 15. Philopon. ad Aristot. de anima. D. 16. (Fol. 32. b.) Athenaeus lib. 8. extrem. Suidas unter Ἐμπεδοκλῆς, u. a.

Staude so auch und Geflügel, untöniger Fisch in dem Meere.

— — —

a) Bei dem Gewild berglagernd', in Klüften ruhende Löwen

Werden sie; bald Lorbeer bei lieblichhaarigen Bäumen.

— — —

55 b) Weder war irgend bei jenen ein Gott Mars oder die Schlachtwuth,

Moch Beherrscher des Zeus, nicht Chronos oder Poseidon,

Sondern die Herrscherin Cypris, — — —

Welche dieselben mit frommen Abbildungen sich zuneigten,

Mit gemaleter Schöpfung und vielfach duftenden Salben,

60 Opfern der lauteren Myrrhn so auch, und des duftigen Weihrauchs,

Gelblichen Seimes Spend' alsdann ausschüttend am Boden.

Doch von des Stiers unvermischtem Geblüt nicht träufte der Altar.

Sondern es war ein solches bei Menschen die größeste Greulthat,

Nach zertrümmertem Leben die weidlichen Glieder genießsen.

— — —

---

a) Aelian. hist. anim. 12, 7. — b) Athen. 12. p. 510. C. Porphyr. de abstinentia 2. p. 157. (coll. p. 158. u. 172.)

## Die Läuterungen.

— — —

a) Freunde, die ihr bewohnt des gelblichen Acragas Hauptstadt
Auf den Höhen der Burg, sich guter Werke beeifernd,
(Frommgeweiheter Bord für den Geist, unversuchet in Bosheit,)
Gruſs euch. Aber ein Gott der selig, nicht mehr ersterbend,
5 Gelt' ich euch von allen geehret, wie es sich zeiget,
In Umhüllung der Opferbind' und von Kränzen des Festmahls.
Wenn ich mit diesen gekommen hin zu den blühenden Städten,
Werd' ich von Männern und Frauen gefeiert. Solcher da folgen
Tausende, die ausfragen, wohin zum Heile der Richtsteig:
10 Diese der Weissagung bedürftige, jene bei Krankheit
Allerlei Art erforschen zu hören treffenden Zuspruch.

— — —

b) Doch was neig' ich mich dem, als groſse Sache beginnend,

---

a) Diog. Laert. 8, 62. bis auf den eingeklammerten Vers, den Sturz hier nicht unpassend aus Diodor. Sicul. 13, 83. einschaltet, wo er auch schon auf die Agrigentiner bezogen wird. — b) Sext. Empir. adv. Mathemm. 1, 302.

Wenn über Menschen ich stehe, den sterblichen,
Mordes erfüllten.

— — —

a) — — — Nüchtern seyn von der Bosheit.

— — —

15 b) Wehe, daſs nicht vorlängst mich getilgt unerbarmender Tag hat,
Eh mit den Lippen ich sann auf unselige Werke der Fleischkost.

— — —

c) Doch es †) ist nicht rechtmäſsig den einen da, anderen unrecht:
Sondern allen Gesetz ist dies, durch den Aether, der weithin
Herrschet, beständig verbreitet es war, und die endlose Heitre.

— — —

20 d) Lasset ihr nicht von dem Mord, dem schreienden? Sehet es nicht ein,
Wie ihr einander verschlinget im Leichtsinn eueres Herzens?

— — —

) In der Gestalten Verwandlung der Vater den theueren Sohn greift,
Schlachtet ihn mit Gebet, der Bethörete: Aber sie nahen,

---

a) Plutarch. de ira cohibenda, T. II. opp. p. 464. B. — b) Porphyr. de abstinentia 2. p. 181. — c) Aristot. rhetor. 1, 13. — †) Nämlich Lebendiges zu tödten, wie Aristot. ausdrücklich vorausschickt. — d) Sext. Empir. adv. Mathem. 9, 129. — e) Sext. Empir. l. l.

Die den Flehenden opfern; doch jener, der achtlos mit Dräuen

25 Schlachtete, drinnen im Hause bereitet verderbliches Gastmahl.

Also auch nehmend der Vater den Sohn, und die Mutter die Kinder,

Nach zertrümmertem Leben des theueren Fleisches genieſsen.

— — —

a) Aermsten ihr, Allerärmst', enthaltet die Hand von den Bohnen.

— — —

b) (Es ist gleich zu essen die Bohn' und Gebärender Fruchthaupt.)

— — —

30 c) Von dem Laube des Lorbeers ist durchaus zu enthalten.

— — —

d) —

a) Gellius Noct. Att. 4, 11. (dagegen legt Didymus in Geoponic. 2, 35, 8. diesen Vers dem Orpheus, so wie Marcilius ad aurea carm. v. 21. dem Pythagoras bei). — b) Dieser Vers wird von Didymus l. l. ebenfalls dem Orpheus beigelegt, von andern spätern dem Pythagoras, obgleich ihn die älteren nur in Beziehung auf den Verfasser unbestimmt angeben, so z. B. sagt Athenaeus 2. p. 65. F. einfach, daſs so οἱ φιλόσοφοι sagten, wie der obige Vers sich ausspricht, was Sturz wohl mit Recht auf die Pythagoräer bezieht. Vossius de philosophor. sect. 6, 38. p. 43. Jen. 1705. 4. Needham zu den Geopon. l. l. und Fabricius bibl. Graec. Vol. 1. p. 160. ed. Harles sind geneigt, ihn dem Empedocles beizulegen. — c) Plutarch. Sympos. T. II. opp. p. 646. D.

a) — — — Leichnam', Auswürfs mehr als der Koth —

— — —

b) Nun denn umhergescheuchet von schwerbelastender Bosheit
Athmet herzinnig noch nicht ihr auf von den kläglichen Sorgen!

— — —

c) Schöpfend aus fünffachem Quell mit unbezwungenem Erze.

— — —

35 d) Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebel und Alter
Merke, da ich nur dir allein vollende dies alles.
Kraft unermüdlichen Wind's du stillen wirst, der auf die Erde
Stürmend mit seinem Wehen zu Grunde richtet das Saatfeld.
Wiederum wenn du es wolltest, du bringst rückstrebenden Windshauch;
40 Schaffest alsdann aus dem Schauer, dem dunkelen, günstige Trocknung
Für die Menschen, und schaffest so auch aus Trockne des Sommers

a) Scholia Porphyr. ad Homer. Il. ω. 54. und Eustath. ad Il. ω. p. 1338, 46. — b) Clem. Alex. protrept. p. 17. A. — c) Theon Smyrnaeus in eorum quae in Mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt, expositione, notis illustrat. ab Ismaël. Bullialdo. Paris. 1644 4. c. 1. p. 19. — d) Diog. Laërt. 8, 59, Suidas unter ἄπνυς, Tzetzes Chill. 2, 906.

Baumernährende Güsse, Erfrischung in Sommerungsgluthen;
Führst dann herauf aus dem Hades die Kraft des getilgeten Mannes.

— — —

a) (Doch wenn den Leib verlassend zum freien Aether du kamest,
45 Wirst unsterblicher Gott du, seliger, nicht mehr ersterbend.)

— — —

b) Endlich aber auch Seher, und Weihesänger und Aerzte,
So wie Fürsten des Kampfes sind da bei irdischen Menschen;
Und von hier blühen sie wieder als Götter an Range die Besten.

— — —

c) Gastgenossen †) mit andern Unsterblichen, und an der Tafel
50 Ledig von menschlicher Sorg', ohne Tod, vom Zwange befreiet.

— — —

a) Diese Verse, welche am Schlufse der goldnen Sprüche stehen, legt Jamblichus (in seinen unedirten theologum. arithmetic.) nach Fabricius Versicherung (ad Sext. Empir. adv. Mathemm. 1, 302. p. 283) dem Empedocles bei. — b) Clem. Alex. stromm. 4. p. 534. C. und Theodoret de curat. Graec. affect. diss. 8. T. IV. opp. p. 911. — c) Clem. Alex. stromm. 5. p. 607. B. und Euseb. praep. Evang.. 13. 13. — †) Die gefallenen Geister, als nach einem heiligen menschlichen Leben wieder selig.

Gedruckt bei A. W. Hayn.

## Nachtrag.

Versuchte Nachbildung eines ironischen Epigramms von Empedocles auf den Arzt und Sophisten Akron, als sein Sohn von den Agrigentinern ein Ehrendenkmal für den Vater verlangte, was Empedocles durch eine Rede in der Volksversammlung verhinderte, indem er es lächerlich machte, ironisch den Sohn fragend, was er für eine Inschrift auf das Denkmal gesetzt wissen wollte, ob etwa eine solche, wie:

[a]) „Akron, achtbaren Arzt Agrigents von achtbarem Vater
„Felsenkrone begräbt hoch achtbarester Stadt."

Das griechische Epigramm lautet so:

*Ἄκρον ἰητρὸν Ἄκρων᾽, Ἀκραγαντῖνον, πατρὸς ἄκρου*
*Κρύπτει κρημνὸς ἄκρος πατρίδος ἀκροτάτης.*

---

Und aus den *Περσικοῖς* des Empedocles:

[b]) Mischend Wasser und Mehl in einander. — — —

---

a) Diog. Laert. 8, 65; so wie es auch andre anführen, wie Hesychius Miles., Suidas unter *Ἄκρων*, und Eustath. (zu Homers Odyss. ι. p. 1634, 10. ed. Rom.), letzterer jedoch ohne den Namen des Empedocles zu nennen; nach Diog. Laert. legten es einige auch dem Simonides bei. — b) Aristot. problem. 21, 22. (wo er hinzufügt, die Stelle sey aus den Persicis), und meteorol. 4, 4, wo Olympiodor. u. Alexander Aphrodis. es ohne genügenden Grund allgemeiner verstehen wollen, so daſs **Mehl** überhaupt das **Trockne**, **Wasser** das **Feuchte** sey.

# Verbesserungen.

| S. | Z. | | statt | lies |
|---|---|---|---|---|
| S. 12 | Z. 10 | von oben | statt Betrachtung; zu | lies: Betrachtung zu; |
| - 20 | - 4 | v. - | - üerhaupt | - überhaupt |
| - 31 | - 6 | v. unten | - zwar der Demuth | - zwar nicht der Demuth |
| - 37 | - 10 | v. oben | - Treue | - treue |
| - 52 | - 1 | v. unten | - ἐξολλυθαι | - ἐξόλλυσθαι |
| - 57 | - 1 | v. - | - die Naturkunde | - der Naturkundige |
| - 59 | - 12 | v. oben | - geben | - haben |
| - 56 | - 6 | v. unten | - τὲ | - τὸ |
| - 65 | - 7 | v. oben | - sagt | - singt |
| - 80 | - 2 | v. unten | - ist dieses | - ist jenes |
| - 86 | - 16 | v. oben | - nun | - nur |
| - 87 | - 21 | v. - | - höberer | - hehrer |
| - 94 | - 8 | v. - | - Serblichkeit | - Sterblichkeit |
| - 97 | - 1 | v. - | - des Fleischessens | - das Fleischessen |
| - 128 | - 10 | v. unten | - eine, | - eine |
| - 135 | - 7 | v. oben | - (ll. ll.) | - (ad Aristot. phys. 1. Fol. 7. b. coll. de coelo 1. Fol. 32. a.) |
| - 139 | - 1 | v. unten | - au | - auf |
| - 142 | - 17 | v. oben | - erstlich | - zunächst |
| - 143 | - 13 | v. unten | - er | - es |
| - 150 | - 9 | v. oben | - ἐπικρατῆ | - ἐπικρατῆ |
| - 153 | - 14 | v. - | - ausschliefsend | - anschliefsend |
| - 178 | - 17 | v. - | - den | - dem |
| - 182 | - 12 | v. - | - als auch | - auch |
| - 184 | - 12 | v. unten | - doch jedoch | - doch |
| - 184 | - 5 | v. - | - Maturphilosophie | - Naturphilosophie |
| - 190 | - 3 | v. oben | Schriftstelser | - Schriftsteller |
| - 195 | - 13 | v. - | - Ungesatlet | - Ungestaltet |
| - 209 | - 13 | v. unten | - eine | - seine |
| - 212 | - 10 | v. - | - ὑδονὰς | - ἡδονὰς |

| S. | Z. | | | statt | lies: |
|---|---|---|---|---|---|
| S. 214 | Z. 6 | von oben | statt | puella | lies: puellam |
| - 216 | - 14 | v. | - - | unterschieden | - unterscheiden |
| - 220 | - 15 | v. | - - | Rhytmus | - Rhythmus |
| - 225 | - 8 | v. | - - | das | - daſs |
| - 225 | - 14 | v. | - - | len der Menschenbildung | - len |
| - 233 | - 10 | v. | - - | ausstoſsen | - ausgestoſsen |
| - 245 | - 11 | v. | - - | Lich | - Licht |
| - 251 | - 7 | v. unten | - | dies | - das |

Ueber

# die Fragmente des Archytas.

Von Dr. O. F. Gruppe.

---

b.

Ueber die

# Fragmente des Archytas

und

# der älteren Pythagoreer.

Eine Preisschrift

von

Dr. O. F. Gruppe.

Berlin,

Verlag von G. Eichler.

1840.

*πεῖρά τοι μαθήσιος ἀρχά.*
**Alcman.**

Ich übergebe hiemit dem gelehrten Publicum eine Concurrenzschrift, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, am Tage der Gedächtnißfeier ihres Stifters im vorigen Jahre, mit dem Accessit und der dem vollen Preise gleichen Summe beehrt worden ist.

Der Gegenstand hatte mich schon vor einer Reihe von Jahren beschäftigt; mit Freuden vernahm ich daher, daß die Akademie denselben zur Preisaufgabe gestellt. Allein Arbeiten anderer Art ließen mir wenig Hoffnung, mich um den ausgesetzten Preis zu bewerben; ich suchte wenigstens einen

Freund dahin zu bewegen. Die Sache blieb unbestimmt; die Zeit verstrich. Jetzt galt es den Entschluß, kurz vor dem Termin selbst an's Werk zu gehen, meine alten Studien hervorzusuchen und zu erneuen. So ist denn, im Gedränge der Zeit, dieser Arbeit keine größere Gunst der Umstände zu Theil geworden, als den meisten meiner übrigen. Der Erfolg bei der Akademie war mir um so überraschender; nicht überraschend konnte mir sein, daß die Akademie mir nicht vollständig den Preis ertheilte, denn es fehlte viel daran, daß ich mir selbst genügt hätte: war ich doch genöthigt, das erste Concept abzusenden. Nach dieser Absendung fand ich einen nicht unerheblichen Theil meines Materials unverbraucht: so schnell hatte die Zusammenstellung geschehen müssen.

Auch hatte ich nur die Hauptsache der Aufgabe ins Auge gefaßt, und die meisten specielleren Forderungen mit Absicht, und, von meinem Standpunkt aus, vielleicht mit Grund, zur Seite liegen lassen. Man hatte eine Sammlung der Fragmente

erwartet: ich bezog mich meistens auf schon vorhandene Sammlungen, denen ich nur einiges hinzufügte. Man wollte ferner Emendation der Fragmente: mir schienen sie so sehr ohne Werth, ja ohne allen philosophischen Sinn, daß von solcher Emendation nicht füglich mehr die Rede sein konnte. Man wünschte endlich ein näheres Eingehen auf den Dorismus: auch dies schien sich aus demselben Grunde zu erledigen. In der That entdeckte sich auf den ersten Blick, daß hier die gewöhnlichste Sprache nur in dorische Vokale und Endungen verkleidet sei, und diese weichen in den verschiedenen Fragmenten und Handschriften so erstaunlich von einander ab, daß bei dem gänzlichen Mangel eines Princips sich auf dieser Seite nichts thun ließ. Es war deshalb auch unmöglich, in den angeführten Citaten irgend eine Consequenz der Sprache und Schreibart durchzuführen, und ich muß hoffen, daß das, was hier dem überall an Genauigkeit gewöhnten philologischen Auge auffallend bleibt, in dem Hauptresultat zugleich mit seine Erledigung findet. Auf der andern Seite sah

ich mich zu einigen Excursen genöthigt, welche nicht vorgeschrieben waren, und manches bedurfte einer allgemeineren Behandlung. Kurz, die Akademie hatte mehr auf eine philologische Arbeit gerechnet, ich dagegen hatte nach meiner Neigung, um nicht zu sagen nach der Natur der Sache, mir den Gegenstand mehr auf das Gebiet der philosophischen Kritik gezogen. Ich hätte auf die Behandlung der Aufgabe ganz verzichten müssen, falls ich nicht denjenigen Plan befolgen durfte, der sich mir aus der Lage der Sache und aus dem Lauf der Untersuchung selbst ergab. Vielleicht ist es auch nicht rathsam, Preisaufgaben sehr speciell zu stellen und den Plan ihrer Bearbeitung vorzuzeichnen; die wahre Lösung zeigt zuweilen, daß es auf ganz andere Dinge ankam. Auch kann die vollständige Lösung mitunter an der Natur der menschlichen Fähigkeiten scheitern; wenn sie nämlich solche zugleich in Anspruch nimmt, welche selten in gleicher Stärke bei einander vorkommen. Eine genügende Sammlung, die mit strenger Gewissenhaftigkeit von sich sagen könnte, es sei keiner

von den dunkeln Winkeln des Alterthums, keiner der entlegensten und schlechtesten Schriftsteller undurchspürt geblieben, diese würde sich schwerlich in derselben Person mit einer gleich ausreichenden, als Geist über dem Stoff schwebenden Kritik verbinden. Zum großen Bau der Wissenschaften sind viele und verschiedene Hände und Köpfe erforderlich, und demnach war es vielleicht auch unserer Aufgabe vorauszusagen, daß man sich mit der einen oder anderen Annäherung begnügen mußte.

Wo ich konnte und wo es mir möglich schien, habe ich bei der Ueberarbeitung die Andeutungen im Urtheil der Akademie, noch mehr aber einige freundliche Winke, welche Herr Boeckh mir mündlich ertheilt, nach Kräften zu benutzen gestrebt. Ich bin verbunden, näher anzugeben, worin die gegenwärtige Gestalt meiner Schrift von derjenigen abweicht, über welche die Akademie geurtheilt hat; denn wenn ich ihren Forderungen jetzt auch auf einigen Punkten mehr zu entsprechen hoffe, so wäre es doch auch möglich, daß ich dagegen wieder Eigenschaften ver-

loren hätte, denen sie ihren wohlwollenden Beifall schenkte. Ich habe zunächst eine Untersuchung über das Zeitalter des Archytas hinzugefügt und mich etwas specieller auf die Titel der Schriften des Philosophen eingelassen; hauptsächlich aber habe ich, wo es galt den wahrscheinlichen Verfasser der untergeschobenen Fragmente und die Zeit der Fälschung zu finden, meine Ansicht modificirt auf den Grund näherer Sprachvergleichung. Diese Abweichungen betreffen aber nur das dritte und siebente Kapitel; in allen übrigen ist wenig oder nichts geändert worden.

Berlin, Gr.
den 15. April 1840.

# Inhalt.

# Erstes Kapitel.

## Lage der Sache.

Die Königliche Akademie der Wissenschaften hat die Sammlung und Kritik der Fragmente der älteren Pythagoreer, Philolaus ausgenommen, zur diesjährigen Preisaufgabe gestellt. Der Verfasser dieses Versuchs der Lösung hat nun zunächst das Glück, mit der Akademie darin einverstanden zu sein, daß die Untersuchung, namentlich für Archytas, bisher nicht erschöpft worden, daß aber dieselbe für die Geschichte der griechischen Philosophie keine geringe Bedeutung habe. Sind die zahlreichen und mannigfaltigen Fragmente, welche unter dem Namen dieses altpythagoreischen Philosophen gehen, echt, so haben Plato und Aristoteles in fast allen Theilen ihrer Philosophie einen bedeutenden Vorgänger, von dem sie so sehr abhängig wären, daß sich danach ihre bisherige Schätzung sehr modificiren müßte. Sind die Fragmente dagegen unecht, so wird die Untersuchung über die pythago-

rische Lehre sehr vereinfacht, nnd die gewonnene Sicherheit über einen Punkt, welcher den Uebergang von Pythagoras zu Plato bildet, kann für die Geschichte der Philosophie überhaupt nicht unwichtig sein. Ob aber der Beweis für die eine oder andere Ansicht sich in aller äußern Förmlichkeit führen läßt, das hängt freilich auch von der Gunst des Zufalls ab, welcher uns diese oder jene Kunde, diesen oder jenen Fingerzeig hat erhalten wollen.

Was heutiges Tages wohl von Niemanden mehr bezweifelt wird, ist, daß es überhaupt unechte Schriften und Fragmente der Pythagoreer giebt; die Meinungen sind nur darüber getheilt, was für unverdächtig und was für untergeschoben zu nehmen sei. Doch hat man sich auf der einen Seite über die Unechtheit und auf der andern über die Echtheit gewisser Schriften oder Fragmente bereits vereinigt. Tennemann (System der Platonischen Philosophie Th. I.) hat die dem Pythagoreer Timäus beigelegte Schrift über die Weltseele und die dem Ocellus von Lucanien zugeschriebene über die Natur des Alls gegen ihre Vertheidiger so bündig und nachdrücklich für unecht erklärt, daß alle nachfolgenden Kritiker von Bedeutung ihm darin beigetreten sind. Der Verfasser dieses Versuchs ist nun zwar der Meinung, daß sich die Kennzeichen der Unechtheit im Einzelnen noch deutlicher nachweisen lassen, hält es aber bei der Gewichtigkeit der bereits vorgebrachten Gründe für überflüssig, und benutzt insofern die Erlaubniß der Akademie sich hierin auf

die Vorarbeiten anderer, und zwar Tennemanns und Heinrich Ritters, zu berufen. Die Fragmente des Philolaus hingegen haben sich durch Boeckhs musterhafte Behandlung so entschieden als alt und ursprünglich erwiesen, daß wohl auch die Zweifelsucht ihnen nichts mehr anhaben kann. Viel schwankender sind von jeher die Meinungen über die Reste des Archytas gewesen, und neuerdings ist von der einen Seite ebenso bestimmt die Unechtheit, wie von der andern die Echtheit der meisten Fragmente desselben behauptet worden. Heinrich Ritter (Geschichte der pythagorischen Philosophie S. 69) stellt zwar nicht in Abrede, daß spätere Schriftsteller, wie Theon von Smyrna, Nikomachus und Porphyrius sich echter Schriften des Archytas bedient haben könnten, doch sei, was sie uns anführten, nicht von Bedeutung; alle übrigen direkten Fragmente, großentheils bei Stobäus aufbehalten, trügen dagegen so deutliche Spuren der Unechtheit an sich, daß diese kaum weiter bewiesen zu werden brauche. Derselben Ansicht ist auch Trendelenburg (de Aristotelis Categoriis Berol. 1833 p. 22) und nicht viel anders hatte schon Meiners geurtheilt. Nun will ein anderer Kritiker gerade die Echtheit der Fragmente bei Stobäus festhalten, und zwar aller Fragmente bei diesem Compilator, denn schon Boeckh, wie er anführt, habe geäußert, diese Fragmente seien unter sich so gleichartig, daß sie mit einander stehen oder fallen müßten. Der Kri-

tiker ist Petersen; seine Behauptung stellte er zuerst in den historisch philologischen Studien (Hamburg 1832 p. 24) auf. Ein Jahr später erschien von Hartenstein in Leipzig eine fleißig gearbeitete Inaugural-Dissertation: **De Archytae Tarentini fragmentis philosophicis**, in welcher derselbe sich auch für die Echtheit einiger Fragmente ausspricht, doch mit ungleich mehr Beschränkung und Vorsicht. Er sagt, da etwas Bestimmtes über den Gegenstand nicht wohl zu ermitteln sei, so wolle er sich begnügen, einige entgegenstehende Gründe fortzuräumen. Auf diese Weise glaubt er denn nicht nur die Echtheit derjenigen Fragmente, welche Ritter für möglich hielt, wahrscheinlich gemacht zu haben, sondern nimmt auch einen Theil der Fragmente bei Stobäus in Schutz, nämlich die metaphysischen über die ersten Principien der Dinge, ferner die über den Herrscher bei denselben, so wie auch die über die Erziehung bei Jamblichus, während er alle ethischen bei Stobäus und alle logischen bei Simplicius zu den Categorien des Aristoteles für untergeschoben hält. Die letztern hatte Petersen in einer frühern Schrift: **Philosophiae Chrysippeae fundamenta. Altonae 1827 p. 16**, für das Werk eines späteren Peripatetikers Archytas genommen, wovon weiter unten.

Die Schrift von Hartenstein ist von Petersen recensirt worden (in den Zimmermannschen Jahrbüchern für Alterthumswissenschaft, Jahrgang 1836, Heft 9). Er tritt

bei dieser Gelegenheit mit Gründen für seine noch weiter gehende Behauptung hervor. Um sicher zu gehen, daß er keinen der entgegenstehenden Gründe übergangen, theilte er vor dem Abdruck seinen Aufsatz an H. Ritter mit, welcher seine Anfrage hinsichtlich jener Vollständigkeit zwar bejah'te, sich aber von Petersens Argumenten dennoch nicht für widerlegt erklärte. Dasselbe sagt Petersen von Ritters Einwendungen, welche er in seinem Sinn beleuchtet.

Ritter fußt besonders darauf, daß Ausdrücke und Begriffe in den Fragmenten vorkämen, die nicht pythagoreisch sind; allein ob sie es sind, das wird ja eben vom Gegenpart mit in Frage gestellt. Im Uebrigen wird, wie sich voraussehen ließ, Beweis und Gegenbeweis so geführt, daß diejenigen, welche die Falschheit behaupten, besonders die Unähnlichkeit der Lehre in den fraglichen Fragmenten mit anderweitig überlieferten Lehren der Pythagoreer hervorheben, die Vertheidiger der Echtheit sich aber gleichzeitig auf die Uebereinstimmung einzelner Sätze in den Fragmenten mit andern Zeugnissen stützen. Allein Abweichung und Uebereinstimmung kann hier an sich nichts entscheiden, denn auch wer unterschob, durfte schwerlich ganz ununterrichtet sein und mußte sich doch einigermaßen von dem leiten lassen, was sonst für pythagoreisch galt; wiederum würden selbst einzelne Abweichungen von dem sonst Bekannten die Echtheit noch nicht umstoßen, vielmehr, falls diese aus anderen Gründen

erweisbar wäre, nur unsere Begriffe vom Pythagorismus erweitern, welcher ja nach allem, was wir wissen, mancherlei Modificationen zuließ. Wie es also scheint, haben hier die Streitenden beiderseits noch Einiges übrig gelassen, wenigstens eine solche Anordnung der Gründe, daß jede Doppeldeutigkeit und Ausflucht abgeschnitten werden kann.

# Zweites Kapitel.

## Aristoteles als Kriterium.

Wir haben nichts Glaubhafteres, nichts Bestimmteres, nichts in sich Zusammenhängenderes und Kritischeres, als was uns Aristoteles über den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie in seinen verschiedenen Schriften aufgezeichnet hat. Er unterläßt nicht, sich über die Pythagoreer und ihr Verhältniß zur attischen Philosophie zu äußern, und wir werden daher die Sache gleich bei ihrer Entscheidung angreifen, wenn wir die Urtheile des Aristoteles über die Tendenz und Leistung der pythagoreischen Lehre mit den Fragmenten zusammenhalten. Archytas aber konnte ihm nicht unbekannt sein, er citirt ihn ja selbst.

Aristoteles sagt uns (Met. 1, 6) sehr deutlich, Plato habe an Stelle der pythagoreischen Zahlen die Ideen eingeführt: also können pythagoreische Fragmente, in denen die Ideen vorkommen, nicht echt sein; dies ist aber mit denen

des Archytas der Fall. Ferner: Aristoteles sagt (Met. I. 5) von den Pythagoreern: τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη καὶ ἕξεις, woraus deutlich hervorgeht, daß sie die Disjunction zwischen ὕλη und πάθος und ἕξις nicht hatten, so wie denn überhaupt die dunkele und vieldeutige Anwendung der Zahl nur auf dem Mangel specieller Kategorien beruht. Fragmente nun, in denen sich das ganze Räsonnement um ὕλη und μορφὰ dreht, können nicht altpythagoreisch sein; überdies kommt nun aber auch in demjenigen Fragment des Archytas, das den meisten metaphysischen Inhalt gewährt, die ganze aristotelische Terminologie vor. Petersen und Hartenstein haben nichts, womit diese ernsthaften Bedenken beseitigt werden könnten; die weit hergeholten Argumente, namentlich des ersteren, welche weiterhin von selbst ihre Erledigung finden werden, können nicht im mindesten dagegen aufkommen,' daß uns Aristoteles ein ganz anderes Bild von den alten Pythagoreern entwirft.

Nicht geringere Verdachtgründe erheben sich gegen die Fragmente ethischen Inhalts. Die sogenannte größere Ethik des Aristoteles enthält eine sehr bestimmte und genügende Angabe über die Geschichte der Moralphilosophie. Mag immerhin diese Schrift nicht von Aristoteles selbst sein, so ist sie doch aus seiner Schule und jedenfalls aus alter guter Zeit, wo man über diese Verhältnisse unterrichtet sein konnte. Nun zeugt ihr Inhalt aber auch für sich selbst, und wenn

sie an solchen historischen Notizen sogar reicher und ausführlich ericht, als die Nikomachische Ethik des Aristoteles, so spricht sie nur deutlich aus, was dort vorausgesetzt wird und zum Grunde liegt. Wir würden also unrecht thun; wenn wir diesen Angaben nicht vertrauen wollten. Es heißt, Magna Moralia I, 1: *Πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησι Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν· οὐκ ὀρθῶς δὲ, τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀναγαγὼν οὐκ οἰκείαν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· ὀυ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος· μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βελτίον καὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων· οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὗτος· τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποιεῖ.* Hiernach hat man in der That nicht viel ethische Lehrsätze, welche den aristotelischen ähnlich wären, von den Pythagoreern zu erwarten. Sie befinden sich noch ganz außerhalb des ethischen Gebietes, Sokrates, hieß es, habe die Untersuchung erst auf ihr eigenes und eigenthümliches Feld gebracht. Dann folgte Plato, der abermals den Charakter der ethischen Philosophie nicht unwesentlich veränderte und diesem erst Aristoteles. Letzterer legt nun gerade ein besonderes Gewicht auf seine metaphysische Begründung der Moral und auf diejenigen Begriffsunterscheidungen, die er vor seinen Vorgängern voraus hat. Eigenthümlich ist ihm vor allen die Begründung der Ethik auf den Begriff der Glückseligkeit, als das allein seiner selbst wegen begehrenswerthe Gut. Was bei ihm bloß metaphysisch und logisch gemeint war, ist nachher schlechthin in alle späteren Systeme

übergegangen, und die Tugend ist weiterhin in steter Beziehung zur Glückseligkeit betrachtet worden, eine Rücksicht, welche den älteren Philosophen von strenger Lebensansicht ganz fremd war. Was soll man nun sagen, wenn gerade in den vermeintlichen Fragmenten des Archytas eben diese Glückseligkeit des langen und breiten abgehandelt wird! Petersen, welcher ausdrücklich die Echtheit dieser Fragmente proklamirt, hat die Beweisführung zu liefern versprochen, und in der That, man darf darauf gespannt sein.

Im vierten Abschnitt dieser ethischen Fragmente, welche Stobäus unter der Ueberschrift *ἐκ τῶν Ἀρχύτου ἐν τῷ περὶ τῶ ἀγαθῶ ἀνδρὸς καὶ εὐδαίμονος* giebt (bei Orelli, op. Graec. vet. sententiosa et moralia eröffnen sie die Reihe der Fragmente des Archytas, Tom. II. p. 234) lautet es unter andern: — *Τίν᾽ ὦν ἐντὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν, ἅπερ αὐτὰ διὰ ταῦτα αἱρετὰ πέφυκεν ἦμεν, οὐ μὰν δι᾽ ἅτερον; φανερὸν ὅτι ἁ εὐδαιμοσύνα, ταύτας γὰρ ἕνεκα τὰ ἄλλα αἱρεόμεθα, αὐτὰν δὲ ταύταν οὐδενὸς ἁτέρω·* Dieses ist völlig abgeschrieben aus der Ethik des Aristoteles. Ethic. Nicom. I, 5: — *τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ᾽ αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι᾽ ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο αἱρετόν τῶν καὶ καθ᾽ αὑτὰ καὶ διὰ τοῦθ᾽ αἱρετῶν· καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο· τοιοῦτον δ᾽ ἡ εὐδαιμονία μάλιστ᾽ εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι᾽ αὑτὴν καὶ οὐδέποτε δι᾽ ἄλλο·* etc. Daß aber umgekehrt Aristoteles von

Archytas abgeschrieben, wird kein Besonnener behaupten wollen. Uebrigens kommt in diesen Fragmenten wieder ὑποκείμενον und alles mögliche Unpythagoreische vor.

Wenn nun aber Petersen und Hartenstein einhellig für die Echtheit jener metaphysischen Fragmente stimmten, so steht hier Petersen allein, und sein Kampfgenoß bringt hier vielmehr selbst allerlei Gründe für die offenbare Fälschung bei. Aber andere moralische Fragmente sucht er dennoch wieder zu retten, und zwei auch bei Stobäus (Serm. XLI. p. 268) erhaltene, unter dem Titel: Ἀρχύτου τοῦ Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης: er übersieht also ganz, was doch schon Petersen richtig zugab, daß sie den übrigen bei Stobäus überaus ähnlich sind, und deshalb mit ihnen gleiches Schicksal theilen müssen. Es tritt hier aber allerdings das Aristotelische und Platonische nicht völlig so schroff hervor, und für das Uebrige sucht sich der Kritiker durch die seltsame und hier gewiß sehr unangewandte Annahme von Interpolationen zu helfen. Ein näheres Eingehen auf diese Versuche können wir uns ersparen, da sich im Ferneren noch Gründe genug ergeben werden, welche auch diesen Fragmenten das Verdammungsurtheil sprechen. Nur das erwähnen wir noch, daß Hartenstein sich bei dem Worte εἰκόνες (p. 64) zu der naiven Anmerkung (f) veranlaßt sieht: Ideas quidem eorumque imagines largimur Archytae. An Plato cum eo sua obiter communicaverit?

Wir kommen jetzt auf die logischen Fragmente, die wir darum nicht weniger gegen das hier gewählte Kriterium halten wollen, weil es ihnen an einem Vertheidiger fehlt. Weder Petersen noch Hartenstein hat diese Rolle übernommen; letzterer hält sie für untergeschoben, ersterer zwar nicht für ein Werk des Pythagoreers Archytas, sondern eines späteren Peripatetikers dieses Namens. Er stützt sich dabei auf ein Zeugniß des Themistius. In des Boethius Commentar zu den Categorien des Aristoteles (ed. Bas. p. 114) liest man nämlich die Worte: Archites (denn so wird geschrieben) etiam duos composuit libros, quos καθόλου λόγους inscripsit, quorum in primo haec decem praedicamenta disposuit. Unde posteriores quidam non esse Aristotelem hujus divisionis inventorem suspicati sunt, quod Pythagoricus vir conscripsisset; in qua sententia Jamblichus philosophus est non ignobilis, cui non consentit Themistius, neque concedit, fuisse Architem, qui Pythagoricus Tarentinusque esset, quique cum Platone aliquantulum vixisset, sed Peripateticum aliquem Architem, qui novo operi auctoritatem vetustate nominis conderet. Allein die Stelle giebt ja selbst deutlich genug zu erkennen, daß Themistius nicht etwa eine bestimmte Notiz von einem solchen Peripatiker hatte, sondern daß er ihn erst schloß aus der für einen Pythagoreer viel zu aristotelischen Beschaffenheit seiner Schrift, welche wir ja auch noch besitzen, und von der wir noch heutiges Tags dasselbe

urtheilen müssen, mit dem Unterschiede nur, daß es einen besseren und kürzeren Ausweg giebt, als deshalb eine neue Person anzunehmen — bekanntlich ein beliebtes Auskunftsmittel der Alten bei abweichenden Angaben. Daß Simplicius der ganz ähnliche Werke des Archytas citirt, ausdrücklich zu wiederholten Malen sagt: *Ἀρχύτας ὁ Πυθαγόρειος* und daß er ihn immer vor Plato setzt, durfte auch nicht unbeachtet bleiben. Auf die Sache selbst kommen wir später noch einmal zurück, hier wollten wir nur bemerken, daß Petersen, dem, bei seinem Bestreben, die Echtheit der meisten Fragmente aufrecht zu erhalten, allerdings daran liegen mußte, die allzu verdächtigen los zu werden, auch hier wieder im Unrecht ist. Aber hat er denn wirklich die Gemeinschaft dieser Fragmente so sehr zu fürchten? So aristotelisch sie sind, können sie doch kaum mehr gegen sich haben, als die von ihm vertheidigten bei Stobäus; im Gegentheil, ich glaube, daß man sie noch mit viel besseren Scheingründen verfechten kann. Boethius selbst wieder giebt uns dazu das Mittel an die Hand (Arithm. II, 41). Inde etiam in Aristotelica atque Archytae prius decem praedicamentorum descriptione Pythagoricum denarium manifestum est inveniri. Quandoquidem et Plato studiosissimus Pythagorae secundum eam divisionem dividit et Archytas Pythagoricus anta Aristotelem (licet quibusdam sit ambiguum [er scheint unter andern den Themistius zu meinen]) decem haec praedicamenta instituit. Inde etiam decem membrorum par-

ticulae, inde alia permulta, quae persequi non est necesse. Und Simplicius (ad Categ. p. 50): Ἀρχύτας δὲ πυθαγορικῶς ἐπιχειρῶν, τὰς ἀρχὰς ἄγει πάσας τῶν ὄντων, τὴν αἰτίαν τοῦ τῶν δέκα ἀριθμοῦ· τέχνην γὰρ πᾶσαν καὶ ἐπιστήμην τεταγμένον τι εἶναι καὶ ὡρισμένον πρᾶγμα· τὸ δὲ τοιοῦτον ἐν ἀριθμῷ ἀφορίζεσθαι· τὸν δέ σύμπαντα ἀριθμὸν δεκάδας εἶναι, καὶ εἰκότως τὰ πάντα εἰς δέκα διῃρῆσθαι, καὶ τὰ εἴδη πάντα δέκα εἶναι, καὶ τοὺς εἰδητικοὺς ἀριθμοὺς δέκα ὑπάρχειν, ἔτι δὲ καὶ τὰ ἀκρωτήρια τοῦ σώματος ἔχειν δέκα μέρη, καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς λόγου δέκα εἶναι· Es brauchte jetzt in der That nur noch nachgewiesen zu werden, daß Archytas sich überhaupt mit logischen Dingen beschäftigt, um der Ansicht Glauben zu verschaffen, daß die Zehnzahl in den bekannten Categorien des Aristoteles keine andere als jene pythagorische sei, daß der Philosoph hier überhaupt unter pythagorischem Einfluß stehe, und zwar daß Archytas vor ihm Aehnliches aufgestellt. Man kann hier geltend machen, daß Aristoteles selbst die Definitionen, ὅροι, des Archytas anführt (Met. VII., 2), daß er also wohl logische Schriften dieses Philosophen vor Augen gehabt. Vollends nun citirt Simplicius zu den Categorien nicht bloß ein Buch des Archytas Περὶ δεκάδος, sondern auch περὶ ἀντικειμένων, ja noch mehr, der ganze Commentar verweilt großentheils dabei, die zehn Categorien des Aristoteles mit den zehn Categorien des Archytas, welche, um es hier beiläufig zu sagen, nur in der Ordnung von jenen ab-

weichen, ausführlich zu vergleichen, wobei denn öfters dem Pythagoreer sogar der Vorzug gegeben wird. Wer ist nun der Getäuschte, Simplicius oder wir? Wer ist der Betrüger, Aristoteles oder der Verfasser dieser untergeschobenen Fragmente?

Zum Glück äußert sich Aristoteles ausführlich genug über alles was zur Geschichte der Dialektik und Logik gehört. Er bezeichnet an zwei Stellen (Met. I., 6 und Met. VII., 4) den Sokrates als den eigentlichen Begründer alles Logischen. Besonders deutlich ist die letztere Stelle: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς, ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος) ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· Und darauf: δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· Dies allein ist wohl schon entscheidend und zugleich erhellt hieraus, daß die angeblichen Fragmente des Archytas, in welchen das καθόλω vorkommt, dies spielt aber in allen bisher betrachteten eine Rolle, nicht füglich echt sein können. Um die Sache außer allen Zweifel zu setzen führt uns Aristoteles (Met. VII., 2) noch zwei Definitionen des Architas an: τί ἐστι νηνεμία; ἠρεμία ἐν πλήθει ἀέρος, und τί ἐστι γαλήνη; ὁμαλότης θαλάττης,

welche er wiederum als äußerlich tadelt, so daß also mit um so mehr Recht auch das Obige auf Archytas ausgedehnt werden darf. Endlich sagt Aristoteles noch im 6. Kapitel des ersten Buchs der Methaphysik: *οἱ γὰρ πρότεροι τῆς διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον*, und aus dem Zusammenhange geht hervor, daß die Pythagoreer gemeint, oder doch mit inbegriffen sind.

Nun giebt uns Aristoteles in dem letztgenannten Kapitel mit wenigen Worten einen genauen Aufschluß über das Verhältniß des Plato zu seinen Vorgängern, und darunter auch zu den Pythagoreern. Das Wesentliche der platonischen Lehre beruht hiernach auf der überraschenden Verbindung Heraklitischer Philosopheme, die er durch Cratylos empfing, mit Sokratischen. Nach Heraklit konnte es keine Wissenschaft geben: Alles ist dem Wechsel unterworfen; Sokrates dagegen suchte allgemeine und feste Definitionen. Plato sah nun, daß beides vereinbar sei und keinen Widerspruch enthalte, sobald man nur zwei ganz verschiedene Sphären annehme, eine veränderliche der sinnlichen Wahrnehmung, und eine feststehende und einheitvolle des Denkens. In der ganzen Geschichte der Philosophie kommt kein Gedanke vor, welcher so scharf und durchgreifend einen Wendepunkt bezeichnete wie dieser. Zufolge desselben wird die Philosophie nach Plato der Philosophie vor ihm ganz unähnlich, und wiederum wird hiedurch die platonisch-heidnische Philosophie der christlichen sehr ähnlich. Weder die ionischen Philosophen, noch die Pytha-

goreer, noch die Eleaten urgirten oder kannten den durchgehenden Unterschied einer geistigen und einer körperlichen Welt, ihnen fließt vielmehr beides auf eigenthümliche Weise ineinander. Dies konnte Plato von den Pythagoreern, die weit davon entfernt waren, nicht entnehmen, nur bei der näheren Ausbildung einzelner Theile seiner ganz wo anders her entspringenden Lehre konnte er von ihnen geleitet werden. Aristoteles meint nun, daß die platonischen Ideen, als die ewigen Musterbilder der Dinge, eine gewisse Aehnlichkeit mit den pythagorischen Zahlen hätten, deren Nachahmung, *μίμησις*, die Dinge sein sollten, Plato habe nur, *τοὔνομα μεταβαλὼν*, *μέθεξις* gesagt. Genug wir sehen hier, was Plato von den Pythagoreern nicht hatte und nicht haben konnte. Wie aber verhält es sich nun mit den fraglichen Fragmenten? Nichts kommt hier von den Zahlen vor, deren Nachahmung die Dinge seien, sondern überall blickt gerade derjenige Theil der platonischen Philosophie durch, der, wie wir wissen, nicht von den Pythagoreern, sondern aus der Verbindung des Heraklit mit Sokrates stammt. Es kommen nicht nur die Ideen vor, die wir nach dem klaren Bericht des Aristoteles keinem Pythagoreer beimessen dürfen, sondern alles dreht sich recht eigentlich um den Unterschied einer stofflichen und vergehenden und wiederu meiner intelligibeln und ewigen Welt. Solche Schriften können nicht von dem Pythagoreer Archytas sein, kein Grund ist stark

genug, um es uns glauben zu machen, geschweige denn so schwache und halbe, als die von Petersen und Hartenstein.

Es ist wahr, Aristoteles denkt geringschätzig von den Pythagoreern, man könnte sagen, er habe ein Vorurtheil gegen sie; aber das kann nicht mehr im Wege stehn. Denn warum denkt er so von ihnen? Eben nur, weil sie in allen den Problemen und Behandlungsweisen, welche durch Plato in Folge jener fruchtbaren Combination auf die Bahn gekommen waren und alles Uebrige verschlangen, sich nur als schwache Anfänger verhielten.

Aber Petersen hält uns ein Palladium entgegen; seine Sache ist noch nicht verloren. Aristoteles hat ein besonderes Buch über Archytas geschrieben, in welchem, wie ein Fragment daraus bei Damascius ergebe, ganz andere Dinge von der Philosophie dieses Archytas ständen, und diese Angaben wären in desto besserem Einklange mit unseren Fragmenten. Wir wollen ihm einstweilen diesen Trost lassen, und gehen für jetzt unseres Weges weiter.

## Drittes Kapitel.

### Philolaus als Kriterium.

Zunächst haben wir noch ein wichtiges Kriterium übrig. Wenn der Vergleich mit Aristoteles ergab, daß die fraglichen Fragmente sich auf lauter Dinge einlassen, welche keinen alten Pythagoreer beschäftigt haben können, so kommt es nur darauf an, ob sich nicht daneben doch noch irgend eine Aehnlichkeit mit den uns erhaltenen echten pythagoreischen Fragmenten findet, d. h. mit Philolaus. Zuvörderst stimmt Philolaus recht wohl mit Aristoteles, bei ihm findet sich auch keine Spur von logischen und logisch-ethischen Philosophemen, sondern statt dessen mathematische Naturbetrachtung und ethische Zahlenphilosophie. Dann sieht man auch auf den ersten Blick, daß unsere Fragmente nichts mit Philolaus gemein haben, nichts kommt in ihnen vor von einem Centralfeuer, nichts von der Ordnung der Planeten, keine Gegenrede, auch keine vollkommenen harmonischen Zahlen, vollends keine Gnomonen,

keine den Göttern zugetheilten Winkel. Philolaus steht noch im Polytheismus, in den Fragmenten herrscht ein ganz abstrakter Monotheismus.

Nun sind uns zwar unter den angeblichen Fragmenten des Archytas auch solche aus mathematischen Schriften überliefert; allein sie sind von der Art, daß der größte Kenner der pythagoreischen Zahlenlehre und Harmonik nichts von seiner Gelehrsamkeit bei ihrer Erklärung zeigen könnte. Eins dieser Fragmente aus einer Schrift *περὶ τῆς μαθηματικῆς* bei Porphyrius **ad Ptolomaei Harmonica in Jo. Wallisii Opp. Mathem. Oxonii 1699. Tom. III. pag. 23** (bei Orelli **Tom. II. p. 265**) bleibt ganz im Allgemeinen und spricht bloß davon, daß tiefe Töne durch langsame und hohe durch schnelle Bewegung entstehen. Wahrlich braucht man kein Pythagoreer zu sein, um so etwas zu lehren! Und sollte uns Porphyrius bei Commentirung der Harmonik des Ptolemäus nicht gern irgend ein bestimmteres Philosophem des Archytas erhalten haben, wenn er nur irgend ein solches hätte auftreiben können? Dasselbe gilt von Nicomachus und Theon von Smyrna. Der letztere (**Mus. p. 94 ed. Bull.**) weiß nichts weiter anzuführen, als: *οἱ δὲ περὶ Εὔδοξον καὶ Ἀρχύταν τὸν λόγον τῶν συμφωνιῶν ἐν ἀριθμοῖς ᾤοντο εἶναι ὁμολογοῦντες καὶ αὐτῶν ἐν κινήσεσιν εἶναι τοὺς λόγους καὶ τὴν μὲν ταχεῖαν κίνησιν ὀξεῖαν εἶναι, ἅτε πλήττουσαν συνεχὲς καὶ ὠκύτερον κεντοῦσαν τὸν ἀέρα, τὴν δὲ βαρεῖαν, ἅτε νωθεστέραν οὖσαν.* Offenbar bezieht sich

dies auf eben jenes Fragment, aus welchem es nur geschöpft ist. Daß dieses aber auf keine Weise dem Archytas beizumessen ist, zeigt sich auch schon durch den sehr abgeschmackten Eingang: *Καλῶς μοι δοκοῦντι (οἱ περὶ Πυθαγόραν) τὸ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι, καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτὼς περὶ ἕκαστον θεωρέν· Περὶ γὰρ τὰς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες, ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά εντι, ὄψεσθαι* cet. So kann nur einer sprechen, welcher ganz außerhalb des Pythagoreismus steht, nimmermehr aber ein alter Pythagoreer — aller übrigen Verdachtgründe ganz zu geschweigen.

Ein anderes Fragment bei Stobäus über die Zahlen (Eclog. Lib. I, 2.) giebt sich, so wenig Inhalt es auch enthält, deutlich genug als unecht zu erkennen: *καὶ δοκεῖ ἁ λογιστικὰ ποτὶ τὰν ἄλλαν σοφίαν τῶν μὲν ἀλλᾶν τεχνᾶν καὶ πολὺ διαφέρειν, ἀτὰρ καὶ τᾶς γεωμετρικᾶς ἐναργεστέρα πραγματεύεσθαι ἃ θέλει. καθ᾽ ἃ ἐκλείπει γὰρ ἁ γεωμετρία, τὰς ἀποδείξεις ἁ λογιστικὰ ἐπιτελεῖ. καὶ ὅμως εἰ μὲν εἰδέων τε ἁ πραγματεία, καὶ τὰ περὶ τοῖς εἴδεσιν.* Die Erwähnung der Ideen in den letzten Worten überhebt uns des näheren Eingehens; man kann wegen derselben fast zweifelhaft werden, ob *λογιστικὰ* hier die Numeration und Arithmetik, oder auch die Logik und das logische Schließen heißen solle; in beidem Sinne aber klingt die Betrachtung gewiß nicht sehr pythagoreisch.

Ein schönes Fragment des Philolaus giebt uns von

der auch sonst bekannten Bescheidenheit der Pythagoreer Zeugniß, bei Stobäus Eclog. I, 22. S. 458: ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν, πλέον γα, ἢ ὅτι οὐκ οἷόντ' ἦς οὐδενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. Diese Stelle soll jedenfalls die Möglichkeit menschlicher Erkenntniß rechtfertigen; man vergleiche damit den Anfang der Schrift des Alkmäon, welchen uns Diogenes Laertius (VIII, 83.) aufbehalten hat: περὶ τῶν ἀφανέων καὶ περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι —. Wie sehr weicht nun von dieser altpythagoreischen Ansicht und Sinnesart die Sprache ab, welche in dem Fragment bei Jamblichus (Adhort. ad Philos. IV. pag. 39. ed. Kiessling) herrscht. Es heißt darin: Γέγονε καὶ συνέστα ὁ ἄνθρωπος ποττὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τᾶς τῶ ὅλω φύσιος, καὶ τᾶς σοφίας ὧν ἔργον κτᾶσθαι καὶ θεωρὲν τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν. Das ist doch wahrlich für jede Ansicht, sie sei auch welche sie wolle, zu viel gesagt, und so kann sich wohl niemals ein Philosoph ausdrücken, am wenigsten ein Pythagoreer.

Um aber noch einmal auf die eben citirte Stelle des Philolaus zurück zu kommen, so stellt sich, so wenig klar auch die Erkenntnißlehre darin sein möge, doch die Ansicht heraus, daß das Ewige, das Wahre der Dinge nur mittelst

des κόσμος erkannt werde. Diese Ansicht ist nun der platonischen gerade entgegengesetzt, denn der attische Philosoph, fußend auf Heraklit und Sokrates, lehrt ja vielmehr, das sinnlich Wahrnehmbare sei dem Trug und Schein unterworfen und unerkennbar, erkennbar sei an sich nur das Ewige und Allgemeine, das Vergängliche aber könne nur in sofern Gegenstand der Erkenntniß werden, als es Theil habe an den ewigen Ideen, und eben durch dieselben. Dieser Standpunkt nun aber, und nicht der pythagoreische, scheint überall aus den Fragmenten hervor, und nur von diesem aus können so übertriebene Dinge begreiflich werden. Ich führe nur noch einiges aus dem oben erwähnten Fragment des Archytas bei Stobäus an: — οὕτω γὰρ ἔχει σοφία περὶ πάντα τὰ ἐόντα, ὡς ὄψις περὶ πάντα τὰ ὁρατά. τὰ ὤν καθόλω πᾶσι συμβεβηκότα συνιδὲν καὶ θεωρὲν τᾶς σοφίας οἰκῆον, καὶ διὰ τοῦτο σοφία τὰς τῶν ἐόντων ἁπάντων ἀρχὰς ἀνευρίσκει.

Hält man die Gesammtheit der philolaischen Fragmente gegen die Gesammtheit der archyteischen, so muß in letzteren der Mangel an speciellen Lehren in hohem Grade auffallen, und diese Leerheit, dies Nichtssagende, verträgt sich eben so wenig mit ihrer Echtheit, als alles was wir bisher Verdächtiges an ihnen nachwiesen. Bringen wir das entschieden Aristotelische und Platonische in Abzug, so läßt sich auf alle Fragmente das anwenden, was Heinrich Ritter von einigen, die ihm noch am meisten ursprünglich schie-

ausgesagt hat, nämlich, daß ihr Inhalt durchaus von keiner Bedeutung ist.

---

Eine bei Diogenes erhaltene Nachricht, daß es vor Philolaus keine pythagoreischen Schriften gegeben habe, ist in unserer Sache nicht unerheblich (VIII, 15.): *μέχρι δὲ Φιλολάου οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγόρειον δόγμα. οὗτος δὲ μόνος ἐξήνεγκε τὰ διαβόητα τρία βιβλία ἃ Πλάτων ἐπέστειλεν ἑκατὸν μνῶν ἐωθῆναι.* Wir können die hundert Minen und selbst auch den Kauf des Plato außer Acht lassen, aber die Angabe, daß Philolaus der erste pythagoreische Schriftsteller sei, bleibt sehr beachtenswerth. Mehrere andere Nachrichten sind hiermit im Einklange. Daß Pythagoras selbst nicht geschrieben habe, ist wohl anzunehmen, wenn es uns Diogenes auch nicht als die Meinung einiger anführte (VIII, 6.) *ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν σύγγραμμα καταλιπεῖν φασι*, und der tadelnde Zusatz: *διαπαίζοντες*, darf uns nicht irre machen, nicht bloß weil seine obige Angabe diesem Urtheil selbst widerspricht, sondern weil wir überhaupt nach Jamblichus (Vita Pythag. ed. Küster §. 198.) wissen, daß spätere Pythagoreer ihre Schriften in dem Namen des Meisters selbst zu verfassen pflegten. Nun sagt uns Diogenes auch an einer andern Stelle (VIII, 84.) vom Hippasus, der dem Philolaus ungefähr gleichzeitig ist, er habe keine Schrift hinterlassen, und er nennt uns dabei seine Quelle: *φησὶ*

δ' αὐτὸν Δημήτριος ἐν Ὁμωνύμοις μηδὲν καταλιπεῖν σύγγραμμα.

Diese Nachricht über Philolaus wird nun für unsern Zweck um so bedeutsamer, wenn wir damit die kurze und deutliche Angabe des Cicero verbinden (De Orat. III, 34): Philolaum Archytas Tarentinus (sc. instituit). Auch Diogenes deutet dies schon durch die Ordnung an, indem er den Archytas dem Philolaus voranstellt, und dann auf letzteren den Hippasus, Alkmäon und Eudoxus folgen läßt. Ebenso Theon von Smyrna (ed. de Gelder, p. 29, und de Musica ed. Buliald p. 166); nicht minder Athenäus (IV, 84.): καὶ Ἀρχύτας Φιλόλαός τε; desgleichen Syrianus (ed. Bagol. p. 71, 6), auch der späte Theophylaktos Simokattes (Br. 71.): — μετ' Ἀρχύταν, μετὰ Φιλολᾶον —. Ist nun aber Archytas der Vorgänger des Philolaus, so liegt nichts näher, als die obige Nachricht auch besonders auf ihn zu beziehen, und es wäre allerdings die leichteste und einfachste Lösung der Frage über die Echtheit der archyteischen Schriften, wenn sich aus der Combination des Diogenes mit dem Cicero erweisen ließe, daß Archytas überhaupt gar nichts geschrieben habe. Allein so einfach liegt die Sache diesmal nicht. Zuerst zeigt uns die Orellische Ausgabe des Cicero eine überaus erhebliche Abweichung der Lesart, nach welcher sich die Nachricht sogar in das direkte Gegentheil umkehrt. Orelli liest nämlich: Philolaus Archytam Tarentinum (instituit); und zwar hauptsächlich g

auf die Autorität des trefflichen Wolfenbüttler Codex. Ueberdies hat Boeckh sehr wahrscheinlich gemacht (Philol. p. 13), daß Philolaus vor Plato zu setzen und seine Jugend schon um die 76. Olympiade anzunehmen sei, worauf namentlich auch die von Jamblichus angenommene Folge der pythagorischen Häupter führe. Berücksichtigt man nun eine andere Stelle des Cicero (de finib. V, 29.): Tarentum ad Archytam peragravit Plato, so scheint diese allerdings mit der von Orelli vorgezogenen Lesart in ungleich besserem Einklange, als mit der früheren, welcher, beiläufig, auch noch Boeckh gefolgt war. Allein eine noch andere Stelle des Cicero, welche Orelli zur Bestätigung hätte beibringen sollen, findet sich in der Republik (Lib. I. Cap. 10.): Quem enim auctorem de illo locupletiorem Platone laudare possumus? cujus in libris multis locis ita loquitur Socrates, ut etiam cum de moribus, de virtutibus, denique de republica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more conjungere. Tum Scipio, sunt ista ut dicis, sed audisse te credo, Tubero, Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret; eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse, et Philolai commentarios esse nactum; cumque illo tempore in his locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pytha-

goreis et studiis illis dedisse. Hier erscheint Archytas als Zeitgenoß des Plato und andrerseits des Timäus, und es tritt ganz deutlich hervor, daß Plato in Italien den Philolaus nicht mehr antraf, sondern dessen Philosophie nur aus seinen Schriften kannte. Da Philolaus nach Griechenland gegangen war, so brachte Plato höchst wahrscheinlich diese Kenntniß von Athen schon mit, und sie scheint es eben gewesen zu sein, welche ihn antrieb, da Philolaus schon todt war, dessen berühmten Schüler zu Tarent aufzusuchen, denn nunmehr werden wir uns wohl ohne Bedenken der Lesart des Wolfenbüttler Codex hingeben dürfen, wonach jetzt Archytas der Schüler des Philolaus wird. Dies zu bestätigen, dient wohl auch noch Folgendes: Jamblichus (vita Pyth. seq. 148.) nennt den Eurytus einen Schüler des Philolaus; nun muß aber Archytas mit diesem Eurytus gleichzeitig gewesen sein, weil, wovon weiter unten, er sich polemisch über einige Lehren desselben äußerte, und es wäre also die Erscheinung eingetreten, welche ziemlich in der Ordnung zu sein pflegt, daß die Schüler eines und desselben Philosophen unter einander in Zwiespalt gerathen. Da wir nun ferner wissen, daß Plato nach dem Tode des Sokrates und in seinem reiferen Alter sich den Pythagoreern anschloß, und da Archytas damals wohl schon seine höchste Blüthe erreicht haben muß, so ergiebt sich das Zeitalter des Archytas hiernach mit ziemlicher Bestimmtheit. Alle gewünschte Klarheit aber erhalten wir durch die Nachrichten, welche uns

Plutarch im Dion giebt; sie sind bestimmter als Alles Uebrige, und ihrer vollen Glaubwürdigkeit steht jetzt nichts mehr entgegen. Auch nennt Plutarch öfters seine Quelle: den Timäus, ohne Zweifel den sicilianischen Geschichtschreiber. Es heißt im 18. Kapitel: *χρόνου δὲ προϊόντος ὁ Διονύσιος ζηλοτυπῶν καὶ δεδοικὼς τοῦ Δίωνος τὴν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν εὔνοιαν, ἐπαύσατο τὰς προσόδους ἀποστέλλων, καὶ τὴν οὐσίαν παρέδωκεν ἰδίοις ἐπιτρόποις. Βουλόμενος δὲ καὶ τὴν ἐς τοὺς φιλοσόφους διὰ Πλάτωνα κακοδοξίαν ἀναμάχεσθαι, πολλοὺς συνῆγε τῶν πεπαιδεῦσθαι δικούντων. Φιλοτιμούμενος δὲ τῷ διαλέγεσθαι περιεῖναι πάντων, ἠναγκάζετο τοῖς Πλάτωνος παρακούσμασι κακῶς χρῆσθαι. καὶ πάλιν ἐκεῖνον ἐπόθει, καὶ κατεγίνωσκεν αὐτος αὐτοῦ, μὴ χρησάμενος παρόντι, μηδὲ διακούσας ὅσα καλῶς εἶχεν. Οἷα δὲ τύραννος, ἔμπληκτος ἀεὶ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ προς πᾶσαν ὀξύῤῥοπος σπουδὴν, εὐθὺς ὥρμησεν ἐπὶ τὸν Πλάτωνα, καὶ πᾶσαν μηχανὴν αἴρων, συνέπεισε τοὺς περὶ Ἀρχύταν Πυθαγορικοὺς, τῶν ὁμολογουμένων ἀναδόχους γενομένους, καλεῖν Πλάτωνα. δι' ἐκείνου γὰρ αὐτοῖς ἐγεγόνει φιλία καὶ ξενία τὸ πρῶτον. Οἱ δ' ἔπεμψαν Ἀρχέδημον παῤ αὐτόν.* Als später Plato bei dem Tyrannen in Gefahr geräth, da ist Archytas mit den Seinigen, der sich für den Plato verbürgt hatte, seiner Bürgschaft eingedenk; er fordert den Philosophen von jenem zurück, und die Art, wie dies geschieht, giebt uns zugleich einen Begriff von der einflußreichen und machtvollen Stel-

lung des Pythagoreers. Im zwanzigsten Kapitel: Ἐν τοιούτῳ κινδύνῳ γενομένου τοῦ Πλάτωνος οἱ περὶ Ἀρχύταν πυθόμενοι ταχὺ πέμπουσι πρεσβείαν καὶ τριακόντορον, ἀπαιτοῦντες τὸν ἄνδρα παρὰ Διονυσίου, καὶ λέγοντες, ὡς αὐτοὺς λαβὼν ἀναδόχους τῆς ἀσφαλείας πλεύσειεν εἰς Συρακούσας. Hiermit stimmt auch im Wesentlichen der siebente Brief des Plato, der von guten Kritikern, unter andern von Boeckh, für echt gehalten wird. Kann ich diesem Urtheil auch nicht beistimmen, so bin ich doch der Meinung, daß die Fiction auf gute Notizen gebaut ist. Meinem Gefühl nach liegt die Verdächtigkeit außer den von Salomon (Programm des Werderschen Friedrichs-Gymnasiums zu Berlin, 1835) vorgebrachten einzelnen Gründen eben in der zu gedrängten Zusammenstellung von Notizen und in der zu ausdrücklichen Schilderung und zu ängstlichen Rechtfertigung; denn so wird niemand schreiben, der selbst in den Verhältnissen steht und der zu Zeitgenossen spricht, denen die Verhältnisse eben so bekannt sind. In diesem Briefe nun erscheint zwar Archytas weiterhin auch als Bürge und Vermittler, dagegen Plato als derjenige, welcher den Archytas mit dem Dionysius früher bekannt gemacht: ἐγὼ γὰρ πρὶν ἀπιέναι ξενίαν καὶ φιλίαν Ἀρχύτῃ καὶ τοῖς ἐν Τάραντι καὶ Διονυσίῳ ποιήσας ἀπέπλεον. Daß in den obigen Worten des Plutarch mit dem δι' ἐκείνου ein anderer gemeint sei, als Archytas, ist grammatisch und dem Sinne nach nicht wohl anzunehmen, denn

der Schriftsteller will offenbar sagen, Archytas sei deshalb besonders geeignet gewesen, die Differenz zwischen dem Dionysius und Plato zu schlichten, weil er es eben war, welcher auch das erste Mal die Freundschaft vermittelt. So ist es natürlich und wahrscheinlich, und hiermit stimmt denn auch, was aus den oben angeführten Worten des Cicero (de finib. V, 24.) folgt, daß nämlich Plato den Archytas früher gekannt habe, als den Dionysius, und daß er zu dem ersteren ausdrücklich nach Tarent geschifft sei; während der Verfasser des Briefs, wahrscheinlich um dem Plato auch in dieser Rücksicht den Pythagoreern gegenüber ein stärkeres Relief zu geben, die Sache umkehrt, und vielmehr erst durch den Athener den dorischen Philosophen in die Nähe des Tyrannen gelangen läßt, womit denn doch wieder das dreißigrudrige Schiff, dessen er auch erwähnt, nicht recht im Einklange ist.

Jedenfalls ist und bleibt nun Archytas ein Zeitgenoß des Plato. Nach Jamblichus (Vit. Pyth. 127.) war die Freundschaft des Plato und Archytas sogar sprichwörtlich neben der des Damon und Phinthias, des Kleinias und Proros. Wir werden uns also dazu entschließen müssen, auf die Ordnung, in welcher der unordentliche Diogenes und andere Compilatoren den Archytas und Philolaus nennen, weiter kein Gewicht zu legen. Ueberdies scheint es, als habe bei solcher Anordnung mehr der Ruf und Rang im Allgemeinen vorgeschwebt, als die chronologische Folge.

Hiernach geht uns nun freilich die von der Angabe des Diogenes gehoffte Entscheidung für Archytas verloren; indessen wenn auch daraus nicht mehr unmittelbar folgt, daß Archytas überhaupt nicht geschrieben, so kann sich dennoch dasselbe Resultat vielleicht mittelbar aus diesen und aus anderen Gründen wahrscheinlich machen; denn es bleibt noch immer so viel, daß wir sehen, es sei nicht die allgemeine Sitte der Pythagoreer gewesen, zu schreiben, und wenn kein Pythagoreer vor Philolaus geschrieben, so folgt keineswegs, daß es alle nach ihm gethan; im Gegentheil konnten die späteren hierin noch immer der Sitte der älterev folgen, zumal in Italien selbst, wo die Schule noch eine Zeit lang lebendig fortlebte. Auch aus der Stelle in Cicero's Republik läßt sich zwar nichts Entscheidendes über diesen Punkt entnehmen, doch darf nicht unbeachtet bleiben, daß er Schriften des Philolaus nennt, aber ganz von solchen des Archytas und Timäus schweigt. Dies stimmt ganz mit Diogenes, welcher auch nichts von Schriften des Archytas zu melden weiß, und endlich spricht die erwiesene Unechtheit der angeblichen Schriften des Timäus und Ocellus, so wie die große Verdächtigkeit der Fragmente des Archytas auch nicht dafür. Doch über alle diese Punkte können wir uns erst aussprechen, nachdem wir einige allgemeinere Verhältnisse werden erwogen haben. Zunächst kam es darauf an, die Zweifel über das Zeitalter wegzuräumen.

Nun nennt uns aber Jamblichus (Vit. Pyth. 104.)

einen älteren Archytas: Ἀρχύτας τε ὁ πρεσβύτερος, und da er diesen Ausdruck schwerlich gewählt haben kann, um den Philosophen von dem Musiker und Mechaniker gleichen Namens zu unterscheiden, welche uns Diogenes (VIII, 84.) nach dem Demetrius kennen lehrt, so muß er wohl dabei noch einen zweiten Philosophen Archytas im Sinne gehabt haben. Einen solchen kennt nun aber weder Demetrius, noch sonst jemand, und eigentlich Jamblichus selbst nicht. Unter den Pythagoreern nennt er immer nur jenen einzigen, und den Aristoteliker, welchen später Themistius annahm, läßt er auch nicht gelten, da er ja, wie aus der oben angeführten Stelle des Boëthius deutlich hervorgeht, vielmehr den Archytas zum logischen Vorgänger des Aristoteles macht, gestützt auf die Autorität jener untergeschobenen Fragmente. Es bleibt nur übrig, anzunehmen, entweder daß auch hier nur das gewöhnliche Auskunftsmittel des Alterthums im Spiele sei, nämlich die Personen zu verdoppeln, um streitende Ueberlieferungen auszugleichen; hier würden es zunächst jene chronologischen Irrthümer und Unsicherheiten sein — oder daß die untergeschobenen Fragmente die Ursache sind, welche nämlich bessere Kritiker als Jamblichus nicht für ein Werk des alten Archytas anerkennen wollten.

## Viertes Kapitel.

### Charakter und Lehrform des alten Pythagoreismus.

Die pythagoreische Philosophie ist eine Dorische, und sie hat wesentlichen Zusammenhang mit dem Charakter dieses griechischen Volksstammes. Ernst, Maaß, Besonnenheit, das ist es, was sie in allen Dingen sucht. Es ist nicht zufällig, daß sie sich der Geometrie und Arithmetik zuwandte, denn hier giebt es eine strenge Norm, hier herrscht eine sichere Demonstration, im Gegensatz der umherschweifenden Vermuthung, welche, wie bei den Joniern, bald von dieser bald von jener einseitigen Beobachtung ausgehend, nach einander in verschiedenen materiellen Stoffen das Urprincip der Dinge suchte. Maaß und Zahl herrschen in der Bewegung der Himmelskörper, Maaß und Zahl herrschen in der Kunst, zunächst bestimmen sie in der Musik die Harmonie, und die Tugend und alle Weisheit schien eben nichts auderes zu sein. Dies ist der Mittelpunkt der großartigen und ewigen denk

würdigen Lehre, für deren Verständniß und Schätzung aber schon dem Aristoteles der Standpunkt fehlte.

Was war nun die Lehrform der Pythagoreer zur Zeit ihrer Blüthe? Es giebt überhaupt im Wesentlichen drei Lehrformen der griechischen Philosophie: den Spruch, den Vers und die prosaische Darstellung, welche drei große Stadien bezeichnen. Von den Pythagoreern haben wir alle drei Formen, sie scheinen aber verschiedenen Zeiten dieser Philosophie anzugehören. Die älteste und eigentlichste ist gewiß der Spruch; er stimmt auch am meisten mit dem in diesem Orden herrschenden Lakonismus und der gebotenen ἐχεμυθία· Die goldenen Sprüche, bekanntlich in Hexametern, wiederholen großentheils nur Gebote, welche wir auch daneben in Spruchform haben. Diogenes (VIII. 1, 7) nennt uns den Pythagoreer Lysis, welcher der Lehrer des Epaminondas war, als den Verfasser eines Ἱερὸς λόγος; er stützt sich dabei auf das Zeugniß des Heraclides und führt uns den Vers an:

Ὦ νέοι ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα

was in der That etwas den goldenen Sprüchen ganz Aehnliches anzukündigen scheint, und vielleicht mochten diese aus derselben Zeit sein.

Prosaische Schriften der Pythagoreer dürfen vor Philolaus wohl nicht angenommen werden, und die obige Notiz ist sicherlich ganz besonders von prosaischer Aufzeichnung zu verstehen.

Vollends nun darf so rhetorische und lehrhaft breite Prosa, als sie in den Briefen der pythagoreischen Frauen herrscht, für die gute alte Zeit, auf welche doch die Namen Theano und Periktione hinweise, nimmermehr angenommen werden, und nur noch Wieland ist zu verzeihen, daß er diese Briefe für echt hielt, aus keinem andern Grunde, als weil doch darin recht nützliche und wohlgemeinte Moral vorkomme.

Die erhaltenen Sprüche und Lehren des Pythagoras oder doch seiner ältesten Schüler sind tiefsinnige Räthsel, d. h. Aufgaben für das eigene stille Nachdenken. Der Geist soll selbst finden; das ist aber das Gegentheil lehrhafter Vorträge. Und wozu bedurfte es auch deren? Auf dem mathematischen Gebiet braucht es sehr wenig des Austausches und gar nicht der Unterhandlung mit verschiedenartigen Meinungen, sondern nur der Anschauung und des gesammelten Vertiefens. Diesen änigmatischen Lehren entsprechen nun auch die Gebräuche des Ordens; sie haben, neben einer praktischen Nützlichkeit meistens zugleich einen tiefen ethischen Sinn, z. B. ἐκτὸς λεωφόρου μὴ βαδίζειν· ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, oder sehr schön das Gebot, sein Lager stets geschnürt zu haben, das stete Reisefertigkeit befiehlt, damit der Mensch keines materiellen Besitzes wegen unfrei werde. Ueberhaupt herrscht in dem Orden eine metaphorische, kurze und geistreiche Ausdrucksweise. Der Art sind die erhaltenen Apophthegmen, welche durch Gehalt und Originalität der Wendung ihre

Echtheit hinreichend bekunden. Wie sehr stechen hier die hausbackenen Briefe ab. Theano antwortete auf die verfängliche Frage, womit sie berühmt zu werden gedächte, blos mit dem Homerischen Verse:

*Ἱστὸν ἐποιχομένη καὶ ἐμὸν λέχος ἀντιόωσα,*

womit sich ihre Schriftstellerei über die Tugend wahrlich nicht verträgt. Von derselben erzählt Diogenes (VIII, 43): *ἀλλὰ καὶ φασὶν αὐτὴν ἐρωτηθεῖσαν, ποσταία γυνὴ ἀπ' ἀνδρὸς καθαρεύει, φάναι· Ἀπὸ μὲν τοῦ ἰδίου παραχρῆμα, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀλλοτρίου οὐδέποτε·* Und Clemens von Alexandrien (Strom. IV.): *Θεανὼ ἡ Πυθαγορικὴ, ἀποβλέψαντός τινος εἰς αὐτὴν καὶ εἰπόντος· Καλὸς ὁ πῆχυς· ἀλλ' οὐ δημόσιος! ἀπεκρίνατο.* Das klingt dorisch und pythagoreisch.

Auch von Archytas haben wir Apophthegmen, welche den obigen vollkommen analog sind; der beste Gewährsmann aber ist wieder Aristoteles. Rhetorik III, 4: *Ἀρχύτας ἔφη ταυτὸν εἶναι διαιτητὴν καὶ βωμόν· ἐπ' ἄμφω γὰρ τὸ ἀδικούμενον καταφεύγει*, wobei das letztere natürlich nur erklärender Zusatz des Aristoteles ist; es würde ja auch das Pikante und Aenigmatische des Spruches ganz darunter leiden. Man darf hiemit noch vergleichen, was Aristoteles im ersten Buch seiner Oekonomik, cap. 4 überliefert: *καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν (τὴν γυναῖκα) ὥσπερ ἱκέτιν καὶ ἐφ' ἑστίας ἡμένην ὡς ἥκιστα δεῖν ἀδικεῖν* *).

*) Die akademische Ausgabe hat hier noch das offenbar verdorbene und sinnlose: *ἀφ' ἑστίας ἡγμένην*.

Einen schönen metaphorischen Ausdruck des Archytas hat uns auch Theophrast (Met. pag. 312 ed. Brandis) erhalten: *Τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων γὰρ αὖτις τίθηται τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι καὶ μὴ μέχρι του προελθόντα παύεσθαι, τοῦτο γὰρ τελέου καὶ φρονοῦντος, ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὔρυτον διαθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν* (*λέγει* zu lesen; vergl. Rhet. III, 4) *γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει.* Dies ist an sich nicht schwer zu verstehen, auch wenn Aristoteles uns nicht zweimal von der Art des Eurytus erzählte; ja er bedient sich (Met. XIII, 5) selbst dieses Witzwortes gegen den Eurytus, ohne uns den Archytas als dessen Urheber zu nennen. Eurytus übertrieb die pythagorische Zahlenphilosophie dahin, daß er jedem Dinge eine besondere Zahl anwies, weshalb ihn Archytas mit demjenigen spöttisch zu vergleichen scheint, welcher bei den Volksversammlungen die Stimmsteinchen ordnet und die Stimmenzahl abliest. Besonders glücklich trifft es sich, daß diese kleine Ueberlieferung uns zugleich erwünschten und überraschenden Aufschluß giebt über die oben erwähnten Definitionen des Archytas. Indem er nämlich den Eurytus tadelte, daß er den Gebrauch der Zahl zu weit ausdehne, scheint er nur eben dessen Zahlbestimmungen seine Wortdefinitionen gegenübergestellt zu haben, so daß sich dadurch denn auch vielleicht das Elementare ihres Inhalts, nach Aristoteles Anführung zu urtheilen, in milderem Lichte darstellte. Wenn nun Aristoteles die Zahlbestim-

mungen der Pythagoreer, z. B. für καιρὸς, δικαιοσύνη, γάμος, tadelt, wobei er doch hauptsächlich den Eurytus und dessen Anhänger, auch wo er ihn nicht nennt, im Sinne zu haben scheint, so hätte er wohl die Wortdefinitionen des Archytas, welche ja das Gegentheil bezwecken, etwas rücksichtsvoller behandeln sollen.

Daß die Definitionen des Archytas ein Buch, eine schriftstellerische Arbeit, gewesen seien, wird jetzt um so unwahrscheinlicher. Merkwürdig aber ist, daß diese Form sich auch bei den späteren Anhängern der pythagoreischen Lehre erhalten hat. Schon von Speusippus, dem zum Pythagoreismus hingeneigten Schüler des Plato meldet Diogenes, daß er unter andern auch ὅροι verfaßt; viel auffallender ist aber, daß wir bei einem so späten Pythagoreer wie Secundus von Athen, welcher zu Hadrians Zeiten lebt, eine Form finden, deren Aehnlichkeit mit den archyteischen Definitionen sich nicht verkennen läßt. Dazu kommt, daß Philostrat von diesem Secundus meldet, er habe sich ein ewiges Stillschweigen auferlegt, was er doch in keiner andern Absicht thun konnte, als um ein strenger Pythagoreer zu scheinen. Dasselbe berichtet Vincentius Bellovacensis (spec. hist. lib. III. cap. 70.): Temporibus Adriani floruit Secundus philosophus, qui philosophatus est, omni tempore silentium servans. Nun liegt es nahe anzunehmen, daß er auch in demselben Sinne eine altpythagoreische Form hervorgesucht habe. Das Metapho-

rische ist in der That ganz ähnlich, nur freilich mit der Färbung jenes Jahrhunderts. Einige seiner Definitionen (s. Gale opusc. myth. phys. et eth. p. 635) lauten, wie folgt: *Τί ἐστι Θεός; ἰδιόπλαστον ἀγαθὸν, πολύμορφον εἴκασμα, ἀσύνοπτον ὕψωμα, πολυχάρακτον μόρφωμα. δυσνοούμενον ζήτημα, ἀθάνατος νοῦς, ἀκοίμητος ὀφθαλμὸς, ἰδία πάντων οὐσία, πολυώνυμος δύναμις, παγκρατὴς χεὶρ, φῶς, νοῦς, δύναμις· Τί ἐστιν ἄνθρωπος; νοῦς σεσαρκωμένος, πνευματικὸν ἀγγεῖον, αἰσθητικὸν οἴκημα, οἰκετήριον ὀλιγοχρόνιον* u. s. w. Ich gebe nur noch die Ueberschriften: *τί ἐστι κόσμος; τί ἐστιν ὠκεανός; τί ἐστιν ἥλιος; τί ἐστι πλοῦτος;* u. s. w., was doch in der That dem archyteischen: *τί ἐστι γαλήνη;* und *τί ἐστι νηνεμία;* ganz ähnlich klingt; ja man ist versucht, das von Aristoteles angeführte Bonmot des Archytas in die Form zu bringen: *τί ἐστι διαιτητής; βωμός.* Es kommt hierauf freilich nicht an, aber man sieht, daß jedem der bildlichen und änigmatischen Ausdrücke der Pythagoreer leicht diese Form gegeben werden kann. Ueberdies ist es nicht unmöglich, daß unter den Definitionen des genannten Secundus, so sehr auch die meisten den Stempel später Zeit an sich tragen, doch noch einiges aus alter Zeit mit erhalten wäre. Ich hebe noch einige nach der Uebersetzung des Vincentius Bellovacensis (l. c. lib. X. cap. 71.) heraus: Quid est verbum? proditor animi. Quid est cor? Receptaculum vitae. Quid jecur? custodia caloris. Quid fel? suscitatio iracundiae. Quid splen? Risus et la-

titiae capax. Quid amicitia? Aequalitas animorum. Das Letztere erinnert unmittelbar an die Nachricht des Cicero (Off. I, 17) Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus; und (Leg. I, 12) Unde est illa Pythagorae vox: τὰ τῶν φίλων κοινά, καὶ φιλίαν ἰσότητα.

Aelian und Cicero berichten uns noch einige sehr interessante Charakterzüge von Archytas. Der Erstere erzählt (Var. Hist. XII, 15), er habe selbst in Worten so sehr das Unanständige vermieden, daß, als ihn einmal die Nothwendigkeit zwang, einen anstößigen Ausdruck zu nennen, er sich nicht habe entschließen können, ihn auszusprechen, sondern das Wort an die Wand geschrieben. Derselbe schildert ihn uns als freundlich und leutselig; er, der große Staatsmann und Philosoph, habe gern, und auch bei Gastmälern, mit den Kindern seiner Sklaven gescherzt. Dagegen kommt bei Jamblichus (Vit. Pyth. c. 31.) und anderen Autoren die Erzählung vor, daß, als Archytas einst aus einem Feldzuge zurückgekehrt sei, und sein Hauswesen von den Sklaven verwahrlost gefunden, er ihnen gesagt habe, es sei ihr Glück, daß er zürne. Als guter Pythagoreer nämlich durfte er im Zorn keine Handlung unternehmen, und mußte also auch die Strafe aussetzen. Groß und liebenswürdig erscheint Archytas auch bei Cicero (de Amicitia cap. 23.): Verum illud est, quod a Tarentino Archyta, ut opinor, dici solitum, nostros senes commemorare audivi ab aliis se-

nibus auditum: Si quis in coelum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore, quae jucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret, habuisset. Diese Betrachtung der Schönheit der Gestirne und diese Verbindung mit der Freundschaft ist ganz pythagoreisch, und überdies hochpoetisch. Noch ein anderes Wort des Archytas giebt Cicero (de Senectute cap. 12.), über die Verderblichkeit der Leidenschaften, hat es aber so sehr ins Oratorische ausgebreitet, daß sich der echte Kern darin nicht mehr erkennen läßt.

Alles dies sind Züge, welche den Mann angehen, aber nicht den Schriftsteller. Wie groß war das Ansehn, das die Persönlichkeit dieses Mannes im Alterthum genoß und wie begierig wird jeder Zug seines Lebens aufgefaßt und wiederholt, bis auf seine Kinderklapper, welche nach Suidas sprichwörtlich war: und von den Schriften dieses Mannes, falls er wirklich deren geschrieben hätte, sollte sich nichts erhalten haben? Cicero, der ihn mit so augenscheinlicher Liebe behandelt und der ihn ja selbst den Lehrer des Plato nennt, sollte uns kein näheres Philosophem aus seinen Schriften gerettet haben! In den oben schon berührten Stellen, spricht er zwar von Schriften des Philolaus, läßt dagegen vielmehr den Plato zum Archytas reisen. Und nun beruft er sich auch bei dem Wenigen, das er anführt, ausdrücklich auf die Tradition, in der bereits citirten Stelle;

stros senes commemorare audivi ab aliis senibus auditum, und ebenso führt er des Archytas Urtheil über die Leidenschaften ein, indem er den älteren Cato sagen läßt: Accipite, optimi adolescentes, veterem orationem Archytae Tarentini, magni imprimis et praeclari viri, quae mihi tradita est, quum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo.

Archytas wird uns als Staatsmann und Feldherr genannt; Strabo (VI.) sagt von den Tarentinern: *ἀπεδέξαντο δὲ καὶ τὴν Πυθαγόρειαν φιλοσοφίαν. διαφερόντως Ἀρχύτας, ὃς καὶ προέστη τῆς πόλεως πολὺν χρόνον.* Diogenes meldet, er habe s i e b e n m a l eine Feldherrnstelle bekleidet, während das Gesetz nur die einjährige Dauer dieses Amtes erlaubt, und Aelian (Var. Hist. VII, 14.): *Ἀρχύταν μὲν εἵλοντο ἑξάκις στρατηγὸν οἱ Ταραντῖνοι.* Ja es gab eine b e s o n d e r e Biographie des Archytas von Aristoxenus, auf welche sich Diogenes beruft, und die auch von Athenäus (lib. XII. cap. 12. p. 545 A.) erwähnt wird. Wenn auch nicht Diogenes selbst, so hatte doch wohl Demetrius dieses Werk vor Augen, dessen Buch über die gleichnamigen Schriftsteller jenem vorgelegen haben muß: aber keine Kunde von Schriften des Archytas hat sich uns aus der Biographie des Aristoxenus auf die eine oder andere Art erhalten. Dies ist um so auffallender, da Diogenes uns nach Demetrius die verschiedenen Archytas unterscheiden lehrt, wobei er zugleich ihre Schriften angiebt —

und nur keine von unserem berühmten Pythagoreer aus Tarent! Wenn aber Varro (de re rustica I, 1.) einen Archytas, der über Agricultur geschrieben, von dem Tarentiner nicht unterscheidet, so streitet dies eben mit der Angabe des Demetrius bei Diogenes, welcher außer dem Philosophen noch einen Musiker von Mitylene, einen Agricultur-Schriftsteller und einen Epigrammen-Dichter nennt. Varro sagt ausdrücklich Archytas Pythagoreus und desgleichen Columella (I, 1.), von dem als Autoren des Landbaues genannt werden: Socraticus Xenophon, Tarentinus Archytas, Peripatetici magister et discipulus Aristoteles cum Theophrasto. Was soll man nun annehmen? daß diese achtbaren Schriftsteller sich geirrt, oder daß Demetrius bei dem Vorhaben seiner Schrift, Namen zu unterscheiden, zu weit gegangen sei? Eins ist so schwer wie das andere, und vielleicht giebt es noch eine Ausgleichung. Nichts ist glaublicher, als daß ein so praktischer Lebensphilosoph, wie Archytas, sich mit den Interessen des Landbaues beschäftigt habe, und daß durch Tradition manche gute Lehre des Philosophen in Agricultur-Schriftsteller übergegangen war: Varro und Columella aber, die diese Lehren aufgezeichnet fanden, hätten keinen Anstand genommen, den Archytas deshalb mit in die Reihe ihrer schriftstellerischen Vorgänger aufzunehmen. Es läge nahe, zu argwöhnen, der Musiker Archytas möchte auch nur mit Unrecht von dem Philosophen abgespalten sein, da einem Pythagoreer in der That die Musik wesentl

allein da Mitylene als seine Vaterstadt genannt wird, so fällt wohl aller Zweifel fort, und endlich nennt Athenäus (XIII, 6.), gestützt auf das Zeugniß des Chamäleon, ihn den Lehrer des Alkman in seinen lyrischen Gesangweisen. Aber, mit sich selbst in einigem Widerspruch, schreibt Athenäus (IV, 81.) wieder: *καὶ τῶν Πυθαγορικῶν πολλοὶ δὲ τὴν αὐλητικὴν ἤσκησαν, ὡς Εὐφράνωρ τε καὶ Ἀρχύτας Φιλόλαός τε, ἄλλοι τε οὐκ ὀλίγοι.* Endlich nennt Athenäus (I, 5.) noch einen Archytas *ὀψοφάγος*, wobei man auch an den Pythagoreer denken könnte. Wenn dagegen Diogenianus (III, 98.) dem Architekten Archytas die Kinderklapper zuschreiben will, so ist dies offenbar eben so Unrecht, als wollte man dem berühmten Philosophen den Automat absprechen von dem Favorinus sagt: *Ἀρχύτας Ταραντῖνος, φιλόσοφος ἅμα καὶ μηχανικὸς ὤν, ἐποίησε περιστερὰν ξυλίνην, πετομένην, ἥτις εἴποτε καθίσειεν, οὐκέτι ἀνίστατο.* Nicht unmöglich, daß der Tarentiner Archytas als Geometer und Mechaniker auch wohl etwas Architektonisches begonnen, und deshalb sogleich von den Späteren einen Namensvetter erhalten hätte. Aber solche Unsicherheiten sind auch nicht ohne Zeugniß, und gewiß würde Demetrius wirklich vorhandene Schriften unseres Archytas nicht anderen beigelegt haben.

Hält man hiermit zusammen, daß Plutarch und der Verfasser der Placita philosophorum so gut als gar nichts vom Archytas anzuführen wissen, daß in den Problemen des Aristoteles nur etwas ganz Unbestimmtes vorkommt und in

der Metaphysik nichts, was zur Annahme wirklicher Schriften bestimmte, daß Aristoteles vielmehr öfters als Quelle für die Pythagoreer den Timäus des Plato anführt (z. B. de coelo II, 13; de anima I, 4.), was er doch schwerlich gethan haben würde, wenn er Schriften des Timäus selbst, oder gar des Archytas vor Augen gehabt hätte, so wie denn auch Plato nur eben deshalb seinen Dialog verfaßt haben kann; erwägt man dies Alles, so ist wahrlich auf dieser Seite die Nöthigung nicht groß, an das Vorhandensein zahlreicher Schriften des Archytas im Alterthum zu glauben. Wenn sich dagegen sogleich erweisen wird, daß der Pythagoreer Alkmäon geschrieben, so finden sich demgemäß auch Citate bei Aristoteles (z. B. de anima II, 1.), die Placita philosophorum wissen von ihm, so wie von Philolaus, reichlich anzuführen, und Chalcidius zum Timäus hat uns im Auszuge eine längere Stelle aus dem Werk dieses Pythagoreers erhalten, womit keine von den abgerissenen Ueberlieferungen über Archytas irgend den Vergleich aushält.

Und wer ist Aristoxenus? Er ist selbst von Tarent gebürtig, also ein Landsmann des Archytas, jedenfalls mit Pythagoreischer Philosophie bekannt, wenn er sich später auch als Schüler dem Aristoteles anschloß. Der Vater des Aristoxenus heißt Spintharus, und diesen als Gewährmann nennt uns Jamblichus (Vit. Pyth. cap. 31.), als er die schon erwähnte Anecdote von dem Benehmen des Archytas gegen seine pflichtvergessenen Sklaven überliefert. Ar-

nus schrieb, wie Plutarch (Moral. p. 1093) sagt, Lebensbeschreibungen der vornehmsten Philosophen unter dem Titel *βίος ἀνδρῶν*, und offenbar ist eben dieses Werk von Diogenes gemeint.

Auch die übrigen Schriftsteller, von denen uns glaubhafte Nachrichten über Archytas und dessen Lehrmeinungen aufbehalten sind, gehören in eben diese Zeit und stehen in ähnlicher Beziehung zwischen den Pythagoreern und Aristoteles. Dahin gehört zunächst Eudemus, nach dessen Zeugniß uns Eutocius in seinem Commentar zu dem Werk des Archimedes, de sphaera et cylindro, wovon weiter unten, einen schätzbaren mathematischen Satz des Archytas aufbehalten hat, aber wohl zu merken: kein direktes Fragment. Eutocius (ad Archimed. Circul. dimens. Theorem. I.) nennt uns dabei die Schrift des Eudemus: *Εὐδήμου γεωμετρικὴ ἱστορία*. Doch Heraclides von Pontus, der von den Späteren öfters als Quelle für die Pythagoreer benutzt wird, war nach einigen Schüler des Aristoteles, nach den meisten des Plato und Speusippus. Endlich ist Eudoxus von Knidus, der Mathematiker, der gleichfalls als Gewährsmann genannt wird, Schüler des Plato.

Wenn nun Aristoteles den Männern nahe stand, welche die ältesten Quellen über das Leben und die Philosopheme der Pythagoreer sind, so darf man gewiß mit um so besserem Recht annehmen, er sei vollkommen unterrichtet gewesen. Man lasse nun aber nicht außer Acht, daß nicht auf itali-

schem, sondern auf attischem Boden die Notizen über die Pythagoreer gesammelt und aufgezeichnet wurden, und daß dies von Männern geschah, welche der Schule mehr und mehr abtrünnig geworden waren, oder schon ganz außerhalb standen, bei denen also ein rein gelehrtes Interesse vorherrschte. Hätten die Pythagoreer selbst besser für ihre Literatur gesorgt, wären sie selbst mehr Schriftsteller gewesen, so würde diese Erscheinung unerklärlich sein. Nach dem nun, was aus den Schriften dieser Gewährsmänner im späteren Alterthum verbreitet worden, haben wir uns Archytas hauptsächlich als Mathematiker, als Mechaniker und Musiker zu denken, nicht aber als metaphysisch-ethischen Philosophen. Was wir auf diesem glaubwürdigen Wege indirekt von Archytas erfahren, stimmt überhaupt, wie wir noch weiter unten sehen werden, keineswegs mit den direkten Fragmenten.

In diesem Zusammenhange bietet sich die Vermuthung an, daß Philolaus, der als der erste Schriftsteller der Pythagoreer genannt wird, sein Werk wohl auch nicht in Kroton, sondern erst in Theben, wo er sich später befand, geschrieben habe. Auch Lysis, dem die goldenen Sprüche beigelegt werden, lebte zu Theben. Jedenfalls fällt die Zeit, wo wir mit Sicherheit Schriften der Pythagoreer annehmen dürfen, mit ihrer Auswanderung, um nicht zu sagen Vertreibung, aus Italien nach Griechenland zusammen. Ziehen wir nun hier die vielfachen, oft fabelhaft gefärbten, Nachrichten

in Betracht, daß den Pythagoreern die Veröffentlichung von Dogmen bei schwerer Strafe untersagt gewesen sei, so scheint, wie es denn auch wohl nicht anders sein kann, doch irgend ein Kern von Wahrheit dahinter zu liegen, wenn es auch nur der wäre, daß sie eben faktisch keine Schriften verfaßt. Sehr einfach mochten sie dies nur darum nicht thun, weil es für sie kein Bedürfniß war; die mündliche Rede reichte, zumal in dem engeren Kreise einzelner Städte, vollkommen aus, sie war lebendiger und wirksamer als das todte Wort, und steht ja auch mit dem ganzen Sinn dieses Ordens, der keine Schriftstellereitelkeit gestattet, und mit jener frühern Zeit, welche noch gar kein einigermaßen ausgebildetes Schriftwesen kennt, in viel besserem Einklange. Da sich aber die späteren wegen der ganz anderen Verhältnisse, in denen sie lebten, einen solchen Zustand der Dinge gar nicht mehr vorstellen konnten, so erfanden sie so seltsame Fabeln, als die, daß Hippasus, der nach Diogenes gar nichts geschrieben, nach Jamblichus (Villois. Anecd. Gr. II, p. 216) seinen Tod im Meere gefunden habe, weil er in einer mathematischen Schrift pythagorische Geheimlehren verbreitet. Von derselben Art ist die Verwunderung des Jamblichus (Vit. Pyth. cap. 199.): *Θαυμάζεται δὲ καὶ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια· ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐδεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας*, desgleichen die Erklärung, daß Dion von Syrakus diese Schriften des Philolaus nur darum habe kaufen können,

weil er selbst Pythagoreer gewesen Dagegen kann man bei diesem Autor die Angabe finden, daß es wenige oder keine Schriften der älteren Pythagoreer gegeben habe, wenn man ihn nur so liest, wie er gelesen werden muß. Man hat immer von der Reflexion des Schriftstellers zu abstrahiren und jede Nachricht in ihre einzelnen faktischen Elemente aufzulösen, welche meistens echt sind, während die Art, wie Jamblichus sie verbindet, nur ihm und seiner verkehrten Vorstellung angehört. Es heißt (Vit. Pyth. cap. 198.): — *καλὸν δὲ καὶ τὸ πάντα Πυθαγόρᾳ ἀνατιθέναι τε καὶ ἀποκαλεῖν καὶ μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν ἀπὸ τῶν εὑρισκομένων, εἰ μὴ πού τι σπάνιον, πάνυ γὰρ δή τινες εἰσὶν ὀλίγοι, ὧν ἴδια γνωρίζεται ὑπομνήματα.* So wie man beide Nachrichten vereinzelt, beweisen sie für uns. Wir wissen aus Diogenes das Nähere, und werden noch einmal darauf kommen, daß die ältesten pythagoreischen Autoren, wie Lysis, nicht in ihrem eigenen Namen schrieben, woraus dann wieder nur ersichtlich wird, wie wenig die persönliche Autorschaft in dieser Schule Gebrauch war; hiernach bedarf der zweite Satz um so weniger einer Erklärung, und es fragt sich nur, ob Jamblichus, wahrscheinlich auf irgend ein gutes Zeugniß gestützt, sich nach demselben nicht noch bestimmter ausgedrückt haben würde, falls er nicht, wie wir wissen, schon im Besitz der falschen Fragmente gewesen wäre. Frei von Zweifel an ihrer Echtheit war ja aber schon sein berühmter Lehrer Porphyrius nicht. Dieser führt nämlich

in seinem Commentar zur Harmonik des Ptolemäus (in Jo. Wallisii Opp. Math. Tom. III, p. 23) ein angebliches Fragment des Archytas, das wir freilich auch für unecht erklären mußten, mit den Worten ein: *παρακείσθω δὲ καὶ νῦν τὰ Ἀρχύτου τοῦ Πυθαγορείου, οὗ μάλιστα καὶ γνήσια λέγεται τὰ συγγράμματα.* Weit entfernt, daß diese Empfehlung das folgende Fragment für uns glaubwürdiger machen könnte, lehrt sie uns nur, daß die anderen Fragmente der Pythagoreer noch in höherem Grade verdächtig waren. Bemerkenswerth ist dabei noch, daß also der Glaube an die Echtheit bei den Späteren im Wachsen ist. Nur Simplicius, der doch so viele Schriften des Archytas für echt hielt, sagt uns in seiner Ehrlichkeit, er theile daraus reichlicher mit wegen des Mangels an pythagoreischen Schriften: *διὰ τὴν τῶν Πυθαγορείων σπάνιν* (ad Categ. init.)

Es ist ausgemacht, daß der Orden neben seiner ethischen und wissenschaftlichen Tendenz auch eine politische hatte (vergl. die von der Göttinger Facultät gekrönte Preisschrift von Krische: de societatis in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. Gotting. 1830.) und diese Tendenz ging, um es kurz zu sagen, dahin, durch eine Aristokratie des Geistes den Staat zu lenken und dann weiter den ganzen Umfang humaner Absichten zu erreichen. Hätten wir uns nun schon die Pythagoreer nicht als schreibselige Stubengelehrten, sondern als praktische Männer des Lebens zu

denken, so forderte nun auf Seiten der Volkserziehung der durchgehende Gedanke von einer nöthigen Unterscheidung der Fassungskräfte (dessen Richtigkeit die neuere Geschichte so sehr bewährt hat) schon zu mündlichem Vortrage auf, und es wird ziemlich undenkbar, daß Pythagoreer in dem, was die politische Tendenz berührte, durch Schriften nach außen gewirkt haben sollten. Die Lehren der Moral und Humanität allen, dagegen die Wissenschaft und vollends die Lehre der Regierungskunst nur wenigen Auserwählten zu überliefern, deren Würdigkeit durch näheren persönlichen Umgang verbürgt war, das mußte das natürliche Princip der Schule sein, dem von keinem historischen Zeugniß widersprochen wird und dem sogar die Fabeln der Späteren das Wort reden. Ist doch allem Anschein nach die Meinung von einer mystischen und populären Lehre eben nur hieraus entstanden.

Nun ist aber die politische Wirksamkeit der Pythagoreer zu keiner Zeit so groß gewesen, als eben unter Archytas, und wenn ein Menschenalter früher die Pythagoreer von Kroton vertrieben wurden, sicherlich eben nur, weil sie ihre politischen Absichten zu gewaltsam durchsetzen wollten und in ihrer Reinheit der Intrigue und den Leidenschaften nicht gewachsen waren, so gelang es dem Philosophen von Tarent, sich mit Ruhm zu behaupten in einer Macht, wovon wir in seinem Verhältniß zu Dionysius und Plato ein sprechendes Beispiel sahen. Ein pythagoreischer Philosoph nun, so in

den Mittelpunkt und an die Spitze des Staatslebens gestellt, er hätte an die Nachwelt denken müssen, um die Feder zu ergreifen, denn in der Gegenwart hatte er ja die unmittelbarste Wirksamkeit.

Jetzt aber treffen wir auf eine große Schwierigkeit, welche alles Bisherige mit einem einzigen Schlage umzustoßen droht. Alkmäon, von dessen Schrift uns Diogenes den Anfang überliefert, welche wir als echt und ursprünglich anerkennen mußten, und überdies von einer prosaischen Schrift: dieser Alkmäon wird uns von drei Zeugen als ein Vorgänger des Archytas und als ein Zeitgenoß des Pythagoras selbst genannt. Nicht bloß Diogenes, sondern auch Jamblichus, und was noch mehr sagen will, auch Aristoteles, läßt ihn als Jüngling mit dem Greise Pythagoras zusammenleben, und alle drei stimmen darin bis auf das Wort überein. Da nun Alkmäon von Kroton jedenfalls als Pythagoreer gelten muß, so wäre ja also die Nachricht, Philolaus sei der erste pythagoreische Schriftsteller, mit allem, was dafür noch ferner gesagt werden konnte, durchaus falsch. Mit Diogenes und auch mit Jamblichus allein ließe sich schon fertig werden, denn es wäre nicht das erste Mal, daß sie uns etwas Mißverstandenes berichten und namentlich, daß sie die Chronologie verwirren; aber was gegen Aristoteles einwenden, dem wir doch eben selbst die höchste Autorität in allen diesen Dingen zugestanden?

An der Existenz der Schrift kann wohl nicht gezweifelt

werden, da Diogenes (VIII, 83) sich auf das Zeugniß des Favorinus stützt, und uns überdies, wahrscheinlich nach dem genannten Schriftsteller, den Anfang giebt, welcher lautet: *Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε, Πειρίθου υἱὸς Βροντίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· „Περὶ μὲν ἀφανέων* u. s. w. Nun heißt es aber bei Aristoteles (Met. I, 5): *καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ,* bei Diogenes dagegen: *καὶ οὗτος Πυθαγόρου διήκουσε,* und Jamblichus (Vit. Pyth. cap. 104) nennt ihn in der Reihe derjenigen, von welchen er sagt: *καὶ οἱ ἐκ τοῦ διδασκαλείου τούτου, μάλιστα δὲ οἱ παλαιότατοι καὶ αὐτῷ συγχρονίσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι·* Allein er nennt unter diesen, welche den Pythagoras selbst gehört haben sollen, auch den Philolaus, den Hippasus, den Lysis und Archytas, was allen übrigen Zeugnissen direkt zuwiderläuft, denn diese müssen ungefähr Zeitgenossen des Plato bleiben. Nicht minder ist Diogenes mit sich selbst im Widerspruch, denn man begreift nicht, wie Alkmäon, der noch den Pythagoras selbst gehört haben und dessen umittelbarer Schüler gewesen sein soll, dennoch bei ihm nach dem Archytas zu stehen kommt, den er Briefe mit dem Plato wechseln läßt.

Dies darf uns einigen Muth machen, wenn wir nunmehr an die nähere Betrachtung der aristotelischen Stelle gehn. Der Sinn der ganzen Umgebung ist folgender: Pythagoras hatte bloß Zahlen und keine Systöchien; einige

spätere Pythagoreer nahmen solche Gegensätze an, suchten aber ein numerisches Princip mit denselben dadurch zu verbinden, daß sie sie auf die feste Zehnzahl beschränkten. Alkmäon that noch einen Schritt weiter, er verließ auch die Zehnzahl und nahm eine unbestimmte Zahl von Gegensätzen an, wodurch er denn, dies ist der Sinn des Aristoteles, sich um ein zweites Stadium von Pythagoras entfernte.

So ist alles in Ordnung und vollkommen verständlich, wenn wir nämlich im aristotelischen Text nur einen Zwischensatz auslassen, und dieser betrifft gerade die anstößige Nachricht. Zum Glück ist sie mit dem Sinn und Zusammenhang des ganzen Kapitels ebenso unvereinbar, als mit dem Resultat unserer bisherigen Untersuchung, ja es kommt dieselbe so schief und albern heraus, daß wir nicht anstehen dürfen, hier eine harmlose aber sehr ungeschickte Randglosse zu erblicken, wie deren noch so viele in der neuen Ausgabe stehen geblieben sind. Der Zwischensatz, den wir meinen, lautet: *καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων, ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ·* Schon daß Aristoteles es nicht wissen soll, ist auffallend, aber unmöglich ist, daß er im Hauptsatz eine bestimmte Ansicht aussprechen, und in einem zwischengeschobenen Satz die Sache wieder ungewiß machen soll. Nun ist es aber auch Unsinn in sich, denn wenn Alkmäon wirklich unmittelbarer Schüler des Pythagoras ist, so hebt sich ja auch schon das eine Glied der Alternative von selbst:

die späteren Pythagoreer konnten wohl von ihm, nicht aber er von ihnen gelernt haben; gerade aber das letztere sagt Aristoteles und dies allein kann er nach dem ganzen Zusammenhange sagen: *ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν*, nur daß er darin noch weiter ging. Auch in allem Aeußerlichen zeigt sich das Hetorogene und Störende des ungeschickten Einschiebsels. Wir bekommen drei Sätze mit *καὶ*, erstlich im Echten *καὶ Ἀλκμαίων*, darauf in der Interpolation *καὶ ἤτοι οὗτος*, und gleich darauf *καὶ γὰρ ἐγένετο*· Nun geht das Echte auch noch mit *γάρ* weiter. Vortrefflich passen dagegen die Worte ohne das Einschiebsel zusammen: *ὅνπερ τρόπον καὶ ἔοικε Ἀλκμαίων ὑπολαβεῖν, φησὶ γάρ, δύο εἶναι τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων*· Und wie schleppend dagegen mit dem Einschiebsel! dreimal *οὗτος* in Einem Satz: *ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον — τόν λόγον τοῦτον?* Wie? Alkmäons Satz ist ja noch nicht angeführt! Aber so schreibt man auf den Rand mit sich von selbst verstehender Beziehung auf die ganze Textstelle. Daß der Glossator seine Weisheit aus dem Jamblichus nahm, ist wahrscheinlich; ihm geschah aber viel zu viel Ehre, wenn die Glosse in den Text überging, und wenn sie hier, obgleich sie gegen denselben so hart ankämpft, ist geduldet worden. Daß nun aber Jamblichus und Diogenes in so großem Irrthum sind, darf nicht Wunder nehmen, und ist bei dem ersteren vielmehr ganz in der Ordnung. Durch eine Art von perspectivischer Täuschung

verkürzten sich in den Augen der Späteren die Zeiten zwischen Pythagoras und Plato, und da der Unterschied der nachplatonischen Pythagoreer von den vorplatonischen so überaus groß ist, so darf es verzeihlich erscheinen, wenn unserem Autor alle älteren Pythagoreer als unmittelbare Schüler des Pythagoras galten. Daß er dazwischen wieder einmal von den τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν von Pythagoras bis auf Philolaus spricht, in welchen die Geheimnisse des Ordens nicht verrathen worden, muß freilich auch mit verziehen werden.

Ich berühre bei dieser Gelegenheit nur noch eine Interpolation, Ethic. Nic. II, 5: ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου) τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς· διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον, τὸ δὲ χαλεπόν· ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν· Hier kann der in Parenthese eingeschlossene Satz nur eine Glosse sein, denn daß Aristoteles sich (mit γάρ) auf die Pythagoreer, als eine für ihn gültige Autorität berufen sollte, liegt gar nicht in seinem Sinne; auch muß es auffallen, daß eine solche Erläuterung, welche sich auf beide Glieder bezieht, nach dem ersten der Disjunction eingeschoben ist. Nicht minder ist mir das Wort εἰκάζω noch verdächtig; es wird von den späteren Pythagoreern gebraucht, zufolge ihrer Ansicht, daß die Zahlen nur Symbole wären für Ideen, wovon weiter unten. Ob aber der Dualismus des Guten und Bösen in so durch-

greifender Art schon den alten Pythagoreern zuzutrauen sei, dürfte auch noch fraglich sein.

Wenn nun aber Alkmäon wohl kein unmittelbarer Schüler des Pythagoras ist, so kann seine prosaische Schrift uns in unserer Ansicht auch nicht mehr beunruhigen. Diogenes setzt der Anführung aus der Schrift des Alkmäon die Worte hinzu: *δοκεῖ δὲ πρῶτος φυσικὸν λόγον συγγεγραφέναι, καθ' ὅ φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ.* Dasselbe melden uns auch Clemens von Alexandrien (Strom. I, p. 364 ed. Pott.) und Theodoret (Serm. I). Dagegen braucht man sich nicht daran zu stoßen, daß etwa diese Nachricht mit der obigen streite, wonach Philolaus als der erste pythagoreische Schriftsteller erscheint: es heißt dort auch bloß: bis auf die Zeiten des Philolaus sei kein pythagoreisches Dogma zugänglich gewesen. Da nun aber von Philolaus allgemein und von Alkmäon speciell verneint wird, daß er Vorgänger gehabt habe, denn es ist hier bloß von physischen Schriften die Rede, so könnte man vielleicht schon deshalb ihn etwas später als Philolaus zu setzen geneigt sein. Was wir aber am meisten zu erfahren wünschten, das fehlt uns auch hier wieder, nämlich das Altersverhältniß zum Archytas, denn wenigstens in dem Einen Fall, daß Alkmäon jünger wäre, würde die Nachricht, welche ihn als den ersten physischen Schriftsteller der Pythagoreer bezeichnet, in unserer Untersuchung sehr wesentlich sein. Leider ist wohl nicht viel darauf zu geben, daß Diogenes und auch Jamblichus (Vit. P-

104) den Alkmäon nach dem Archytas nennen. Jedenfalls geht wohl so viel aus der Angabe des Diogenes hervor, daß Schriften zu Alkmäons Zeit nichts Gewöhnliches waren; mag er aber immerhin auch etwas früher zu setzen sein, als Archytas, so folgt für diesen daraus noch nichts, zumal wenn man den Inhalt von der Schrift des Alkmäon erwägt. Alkmäon war Arzt, sein Werk enthielt, wie wir aus Chalcidius wissen, Anatomisches, sie enthielt Naturbeobachtungen und Naturansichten: Dinge, welche sich zunächst für die schriftliche Aufzeichnung empfehlen und derselben am wenigsten entbehren konnten, wogegen ethische Maximen und Anweisungen unmittelbar dem praktischen Leben anheimfielen, vieles andere wieder dem Gedächtniß und der Anschauung. Die Fragmente von angeblichen Schriften des Archytas enthalten nun aber auch gar nichts Physisches, sondern lauter Moralphilosophie und Logik.

Stellen wir wieder einen Vergleich der Schreibart an, welche in den von Diogenes erhaltenen Anfangsworten der Schrift des Alkmäon herrscht, so lehrt sie uns von neuem das Echte von dem Falschen unterscheiden.

Sie beginnt: „Alkmäon aus Kroton, der Sohn des Peirithos, sagte dies dem Brontinos, dem Leon und dem Bathyllos;" an diese also war die Schrift zunächst gerichtet und hatte noch nicht den Charakter eines ganz für die Oeffentlichkeit bestimmten Buches, welches denn die Wahrheit der Angabe, daß sie die erste pythagoreische Schrift über

Physik gewesen, um so mehr bekräftigt. Hiemit trägt sie auch ganz das Gepräge des Alterthums; so redet Empedokles den Pausanias an, und so Hesiod im Eingang der Tage und Werke seinen Bruder. Wie sehr stechen nun hiegegen die Fragmente des Archytas ab.

Daß es aber nach Alkmäon bis auf Aristoteles keinen pythagoreischen Schriftsteller über eben diese Dinge gegeben habe, wird glaublich, denn sonst würde Aristoteles vielmehr diesen citirt, und sich nicht auf Alkmäon und die Platonischen Timäus beschränkt haben.

## Fünftes Kapitel

### Divergenz der pythagoreischen Lehre und Ausartung.

Man thut sehr Unrecht, wenn man, wie in vielen Büchern, hauptsächlich aber von H. Ritter geschieht, sich die pythagoreische Lehre als ein geschlossenes System und als eine compakte Schulmeinung vorstellt. Der Orden beruhte im Wesentlichen auf ethischen Grundlagen und war praktischer Natur; die theoretischen Ansichten der Pythagoreer finden dagegen ihren Vereinigungspunkt in jener eigenthümlichen mathematisch-ethischen Betrachtung, wonach die Zahl die Vermittlerin aller Erkenntniß ist. Im Uebrigen war hier keine Grenzlinie gezogen, vielmehr der freien Forschung, wie es scheint, schon von dem Meister und den ältesten Mitgliedern her, die Bahn geöffnet; im Gegentheil, eine eigensinnige Orthodoxie, ein sklavisches Festhalten und jenes starre Berufen auf die Autorität des Meisters, scheint, wie es denn wohl zu

geschehen pflegt, erst aufzukommen, als der Orden sich zu überleben anfing, oder doch, als eine zu große Divergenz der Ansichten den gemeinsamen Ausgangspunkt zu verlieren drohte. Aristoteles läßt überall eine große Verschiedenheit der Lehrmeinungen unter den Pythagoreern durchscheinen, und öfters sagt er es uns ausdrücklich. Einigemal (z. B. Met. I, 5. und de coelo II, 13.) bedient er sich des Ausdrucks: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι, und wiederum führt er uns den pythagoreischen nahe verwandte Ansichten auf, wo er doch mit diesem Namen zurückhält und sogar die Pythagoreer gegenüberstellt. Wir kommen noch darauf.

Eine zusammenhängende Geschichte der pythagoreischen Schule in ihren verschiedenen Abzweigungen zu entwerfen, ist bei der Mangelhaftigkeit, auch wohl Ungenauigkeit der Nachrichten nicht wohl möglich; für unsern Zweck kommt es auch nicht darauf an; es genügen hier einige Andeutungen.

Aristoteles unterscheidet zwischen solchen Pythagoreern, welche lediglich in der Zahl die Principien der Dinge sehen, die Zahl aber aus dem Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten entstehen lassen, und wiederum solchen, welche eine Mehrheit von Gegensätzen annehmen. Beide Arten haben wieder ihre Unterabtheilungen. Die der letzteren lehrt uns Aristoteles an dem Ort, wo er die Unterscheidung macht (Met. I, 5.), sogleich kennen. Die Einen nämlich brachten jene Mehrzahl von Gegensätzen noch dadurch mit der Zahl, als dem allgemeinen Princip der Schule, in einiger

klang, daß sie nach der in hohen Ehren gehaltenen Zehnzahl die Systochien begrenzten; die Anderen aber banden sich an diese Zahl nicht, sondern nahmen eine unbestimmte Anzahl von Gegensätzen au. Zu den letzteren gehörte, wie Aristoteles ebendaselbst berichtet, Alkmäon aus Kroton. Diesen Alkmäon will uns nun freilich H. Ritter als keinen Pythagoreer gelten lassen; allein dies kommt von einer vielleicht zu engen Abgrenzung des Pythagoreismus her, wie sie von den Quellen nicht durchaus geboten ist. Darf doch sogar Empedokles in mancher Rücksicht den Pythagoreern beigezählt werden, der, außer mancherlei Anklängen im Ethischen, auch nur an die Spitze anderer Gegensätze, wie erst durch Theodor Bergks vortreffliche Emendationen (Programm des Joachimsthal'schen Gymnasiums in Berlin 1839.) recht an's Licht tritt, jenes νεῖκος und φιλία stellt.

Zu denjenigen Pythagoreern, die ausschließlich an der Zahl festhielten, scheint Eurytus gehört zu haben, der, nach den angeführten Stellen aus Aristoteles und Theophrast, darin so weit ging, daß er jedem Geschöpf eine besondere Zahl zutheilte. Auch von Philolaus, welchen Jamblichus (Vit. Pyth. 139.) zum Lehrer des Eurytus macht, ist uns in den Theol. Arith. 8, p. 56, etwas ganz Aehnliches erhalten: Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδεξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ

*ταὖτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.* Was man hier deutlich sieht, ist, daß die vorzüglicheren Qualitäten den höheren Zahlen zugetheilt sind, und in diesem Sinne darf die Angabe des Aristoteles hiermit verbunden werden (Met. XI, 7.), daß sogar noch Speusippus gelehrt, das Schönste und Beste könne nicht in dem Anfange, *ἐν ἀρχῇ*, sein, d. h. in den niedrigen, ersten Zahlen.

Nun deutet uns Aristoteles aber auch einen wichtigen Unterschied unter den Pythagoreern an, wenn er (Met. XII, 6.) sagt — *τῶν Πυθαγορείων ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων*, denn aus dieser Aeußerung folgt zunächst, daß nicht alle Pythagoreer das Eins für das Princip hielten. Sofern hier schwerlich bloß gemeint ist, daß die Eins der Anfang und Ausgang der Zahl sei, sollte man hierin eine entgegengesetzte Ansicht vermuthen, als zu welcher sich Speusippus bekannte. Nach Jamblichus zu des Nicomachus Arithmetik gehörte Philolaus zu diesen, indem er lehrte *ἓν ἀρχὰ πάντων.* Dies erinnert uns an die Eleaten, und wenn die Nachricht bei Stobäus (Eclog. I, p. 308) Grund hat, so neigte sich Ekphantus sogar zu den Atomisten hinüber: *Ἔκφαντος Συρακούσιος, εἷς τῶν Πυθαγορείων, πάντων* (sc. *ἀρχὰς*) *τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν. τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς.* Noch mehr scheint es einigen Pythagoreern eigen gewesen zu sein, neben der Zahl auch

eine geometrische Construction zu gestatten. Im platonischen Timäus kommen neben den Elementen, aus denen die Welt geschaffen wird, sogleich geometrische Figuren vor, ja der Schöpfer wählt eben nur darum die Erde, um den Dingen Körper zu geben. Andere ließen wenigstens alle Körper aus Epipeden bestehen, und lösten diese in Flächen, Linien und Punkte auf, welche letztern mit der Einheit der Zahl in Verbindung gesetzt werden; man vergl. Sextus Empir. adv. Math. X. p. 427 und Alexander Aphrodis. in Arist. Metaph. A. Scholl. Arist. p. 551 a.

Auch scheinen verschiedene Pythagoreer sich mehr auf einzelne Fächer gelegt zu haben; einige mehr auf das Speculative und auf die mathematischen Disciplinen, andere beobachteten mehr ein empirisches Verfahren und waren Naturforscher. Archytas war, nach allen Andeutungen zu urtheilen, mehr Mathematiker und Mechaniker, Alkmäon dagegen war Arzt, und sein Buch über die Natur enthielt nach dem, was uns Chalcidius daraus erhalten hat, Beobachtungen und Ansichten über die Sinneswerkzeuge, und der genannte Schriftsteller sagt uns ausdrücklich, er sei der erste Anatom gewesen. Was er uns im Auszuge giebt (Comment. in Timaeum, ed. Meurs. p. 340) bezieht sich auf die Anatomie des Auges; doch enthalten die Placita philosophorum (IV. cap. 16.) auch Untersuchungen und Gedanken über das Gehör, den Geruch und Geschmack. Noch andere dagegen

waren mehr Musiker, wie Aristoxenus, wiewohl dieser schon etwas außerhalb des Pythagoreischen steht.

Noch divergirender sind die Lehrmeinungen der Pythagoreer über einzelne Gegenstände der Forschung, namentlich in dem Astronomischen, worüber wir uns hier einige Andeutungen nicht versagen mögen. Im Timäus ist die Erde, ohne Ortsbewegung und ohne Axendrehung, der Mittelpunkt des Weltalls, welches das *ζῶον ἀΐδιον* genannt wird; um die Erde kreisen sieben Gestirne, Sonne und Mond mit eingerechnet. Diesem Standpunkt der optischen Erscheinung tritt der speculative gegenüber, daß dem Feuer, als dem vorzüglichsten Körper, die Stelle in der Mitte gebühre (Arist. de coelo II, 13); während doch bei Timäus die ganze Welt, um sichtbar und tastbar zu sein, aus den Elementen des Feuers und der Erde geschaffen war. Da nun Aristoteles (Met. I, 3) angiebt, Hippasus habe, gleich Heraclit, das Feuer für das vornehmste Element erklärt, so könnte er immerhin der Urheber auch jener Ansicht sein. Derselben folgt Philolaus (vergl. Boeckh S. 122), denn er nimmt einen Weltheerd in der Mitte an, um welchen sich nicht nur die Erde, sondern auch der Mond, und selbst die Sonne dreht, welche, gleich dem Monde, von dorther ihr Licht empfängt; endlich die Antichthon und die übrigen Planeten. Hier haben wir Kreisbewegung der Erde in ihrer Bahn, wenn auch nicht um die Sonne, so doch um den Weltheerd; Hicetas dagegen lehrte nach Cicero (Quaest. Acad. II, 29), der sich

auf den Theophrast beruft, die Axendrehung der Erde, aus der er allein alle Phänomene erklären zu können meinte, denn alle übrigen Gestirne ständen still. Von Bewegung der Erde um den Weltheerd ist in jener Stelle nicht die Rede. Aehnliches lehrten nach den Placitis philosophorum (IV, 13), auch Ekphantus und Heraclides, und hier wird neben der Axendrehung eine fortschreitende Bewegung der Erde (οὐ μήν γε μεταβατικῶς) bestimmt ausgeschlossen. Beides vereint lehrte erst Aristarch von Samos im zweiten Jahrh. v. Chr. nach Plutarch de facie in orbe lunae p. 923 Xyl.). Auch der Begriff der Gegenerde scheint bei verschiedenen ein anderer gewesen zu sein; denn wenn Hicetas, welcher nur die Axendrehung lehrte, nach den Plac. philos. III, 19. (es ist hier aber statt Οἰκέτης offenbar Ἱκέτης zu lesen; der Fehler kommt nur vom Itacismus her) außer der Erde noch die ἀντίχθων annimmt, so kann dies wohl nur die andere Halbkugel mit den Antipoden sein. Wahrscheinlich machten die Pythagoreer von der Ansicht des Philolaus hieraus erst ihren besonderen Planeten, und es mildert sich sonach auch das Auffallende, das in der Darstellung des Aristoteles liegt, daß sie nämlich bloß der Zehnzahl zu Liebe die Antichthon erfunden hätten (Met. I, 5).

Eine solche Divergenz und Mannigfaltigkeit der pythagoreischen Ansicht, welche uns am Besten das frische Leben dieser Philosophie verbürgt, verschwindet nun aber plötzlich bei den späteren nachplatonischen Pythagoreern. Das Interesse für

alle jene Probleme hört großentheils auf, sie liegen nicht mehr der Forschung ob, auch in ihrer Speculation werden sie durchaus einförmig, und, was noch mehr auffallen kann, sogar den übrigen philosophischen Systemen sehr ähnlich.

Diese große Veränderung ist hauptsächlich durch Plato bewirkt worden. Daß Plato den Pythagoreern einiges verdankt, steht fest; Aristoteles lehrte uns aber, dies nicht zu hoch anzuschlagen. Desto mehr haben die späteren Pythagoreer von Plato angenommen, und dies konnten sie nicht, ohne einen großen Theil ihrer eigenthümlichen Philosopheme aufzuopfern, ja nicht, ohne ihrer ganzen Methode eine andere Deutung zu geben. Moderatus, ein Neupythagoreer im ersten christlichen Jahrhundert, von welchem uns Porphyrius ein überaus wichtiges Bruchstück erhalten hat (Vit. Pyth. §. 48), behauptete sogar, die Pythagoreer hätten schon den ganzen Inhalt der platonischen Philosophie, die Ideen und alles Uebrige gelehrt, aber sie hätten es nur in Zeichen gelehrt, gleichwie die Grammatisten und Geometer — *καὶ οἱ γεώμετροι μὴ ἰσχύοντες σωματοειδῆ λόγῳ παραστῆσαι, παραγίνονται ἐπὶ τὰς διαγραφὰς τῶν σχημάτων, λέγοντες εἶναι τρίγωνον Δ τόδε· οὐ τοῦτο βουλόμενοι τρίγωνον εἶναι τὸ ὑπὸ τὴν ὄψιν ὑποπῖπτον, ἀλλὰ τὸ τοιοῦτο, καὶ διὰ τούτου τὴν ἔννοιαν τοῦ τριγώνου παρίστασι. καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὖν λόγων καὶ εἰδῶν τὸ αὐτὸ ἐποίησαν οἱ Πυθαγόρειοι, μὴ ἰσχύοντες λόγῳ παραδοῦναι τὰ ἀσώματα εἴδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχὰς, παρεγένοντο ἐπὶ τὴν κατὰ τῶν*

ἀριθμῶν δήλωσιν. *) καὶ οὕτω τὸν μὲν τῆς ἑνότητος λόγον καὶ τὸν τῆς ταυτότητος καὶ τῆς ἰσότητος καὶ τὸ αἴτιον τῆς συμπνοίας καὶ τῆς συμπαθείας καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ὅλων τοῦ κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος ἓν προςηγόρευσαν· καὶ γὰρ τὸ ἐν τοῖς κατὰ μέρος ἓν τοιοῦτον ὑπάρχει, ἡνωμένον τοῖς μέρεσι, καὶ σύμπνουν κατὰ μετουσίαν τοῦ πρώτου αἰτίου. τὸν δὲ τῆς ἑτερότητος καὶ ἀνισότητος καὶ παντὸς τοῦ μεριστοῦ καὶ ἐν μεταβολῇ καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντος, δυοειδῆ λόγον καὶ δυάδα προσηγόρευσαν. τοιαύτη γὰρ κἂν τοῖς κατὰ μέρος ἡ τοῦ δύο φύσις. καὶ οὗτοι οἱ λόγοι οὐ κατὰ τούτους μέν εἰσι, κατὰ δὲ τοὺς λοιποὺς οὐκέτι· ἀλλ' ὅτι (ἐστὶν) ἰδεῖν καὶ τοὺς ἄλλους φιλοσόφους δυνάμεις τινὰς ἀπολιπόντας (ὑπολαβόντας) ἑνωποιοὺς καὶ διακρατητικὰς τῶν ὅλων οὔσας, καὶ εἰσί τινες καὶ παρ' ἐκείναις λόγοι ἰσότητος καὶ ἀνομοιότητος καὶ ἑτερότητος· τούτους οὖν τοὺς λόγους, εὐσήμου χάριν διδασκαλίας τῷ τοῦ ἑνὸς ὀνόματι προσαγορεύουσι καὶ τῷ τῆς δυάδος. κ. τ. λ.

Auch die Placita philosophorum haben ihre Kenntniß des Pythagorismus großentheils aus dem Moderatus geschöpft. Ich führe zwei Stellen an (I, 9): Ὕλη ἐστι τὸ ὑποκείμενον πρῶτον γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς· οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωικοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι'

*) Da Sextus Empiricus mit eben diesen Worten seine Hauptstelle über die Pythagoreer (advers. Math. X.) einleitet, so wird um so deutlicher, daß Moderatus seine Quelle für diese Philosophie war, und deßhalb seine Autorität für alte Pythagoreer nicht groß sein kann.

*ὅλου τὴν ὕλην.* Von den Neupythagoreern ist dies ganz richtig; sie befanden sich allerdings mit den Stoikern hierin in ganz gleichem Fall, allein mit diesen die Altpythagoreer zusammenzustellen, ist unmöglich. Die andere Stelle ist I, 8: *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ τ᾽ ἀγαθὸν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς, τὴν δ᾽ ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν περὶ ἥν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος!* Man rechne hierzu noch den Alexander von Aphrodisias zu Arist. Physik F. 104. 6: *διὸ ἀρχὰς τῆς δυάδος ἔλεγε (ὁ Πλάτων) τὸ ἓν καὶ τό μέγα καὶ μικρόν. ἀόριστον δὲ δυάδα ἔλεγεν αὐτὴν τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ μετέχουσαν.* Also gehört auch der Ausdruck *ἀόριστος* dem Plato und nicht den Pythagoreern; Philolaus hat bekanntlich *πέραινον καὶ ἄπειρον.* Eben so bei Aristoteles.

Hier ist nun die Eins das Gute, und die Zwei sammt allen höheren Zahlen, so scheint es, fällt dem Vergänglichen und Bösen anheim, offenbar im Widerspruch mit den Lehren des älteren Pythagoreismus. Es liegt nun aber in dieser Stelle nicht nur unverkennbar Platonisches, sondern auch über den Plato Hinausgehendes, Neuplatonisches; Altpythagoreisches kann hierin niemand erkennen wollen. Stobäus theilt uns noch ein Fragment des Moderatus mit, welches ganz desselben Inhalts ist (Eclog. I, 2); die Monas wird hier von *μένειν* abgeleitet und gilt für das Princip alles Bleibenden und Ewigen, d. h. der intelligibeln Welt, im Gegensatz der Dyas, welche alles Vergängliche und Körperliche repräsentirt;

ja dieser Gegensatz wird so scharf festgehalten, daß bei der Zahl, welche doch auch auf Körperliches angewendet werden könne, nicht *μόνας*, sondern nur *ἕν* gesagt werden soll. Fast noch wichtiger sind die Worte, womit Stobäus dies Fragment begleitet: *εἰδέναι δὲ καὶ τοῦτο χρὴ, ὅτι τῶν ἀριθμῶν εἰσηγήσαντο τὰς ἀρχὰς οἱ μὲν νεώτεροι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα, οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ πάσας παρὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ πέριττοι νοοῦνται.* Diese Worte, welche sich bei Theon Smyrnäus (cap. IV. p. 28. ed. de Gelder) wiederfinden, muß Stobäus aus einer guten Quelle geschöpft haben, denn besser kann man in der Kürze den ganzen Abstand der Neupythagoreer von den alten, welche hier im Gegensatz jener schlechtweg Pythagoreer genannt werden, nicht bezeichnen; jene hatten es mit vielen Zahlen zu thun, diese vorzugsweise nur mit der *μόνας* und *δύας*, jenen lag das Vollkommene erst in den höheren Zahlen, diesen bloß in der Eins. Dies stimmt nun auch vollkommen mit der Darstellung des Aristoteles, welcher die Hauptwendung in der Umgestaltung des Pythagoreismus durch Plato noch erlebte. Wir werden jetzt aber seine Worte um so besser verstehen, welche nicht immer deutlich sind, weil er von Verhältnissen der Gegenwart spricht, deren Kenntniß er bei dem Leser voraussetzt.

An der Stelle, wo Aristoteles uns sagt, was Plato von den Pythagoreern habe, und was nicht (Met. I, 6), bemerkt er auch, dem Plato sei eigenthümlich, daß er statt des

ἄπειρον der Pythagoreer, welches immer noch eine Einheit gewesen, die δυὰς eingeführt, und daß er ein doppeltes ἄπειρον angenommen habe: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον. Hieraus folgt ganz klar, daß keinem älteren Pythagoreer die δυάς das Princip des Körperlichen und Vergänglichen gewesen sein kann, aller Wahrscheinlichkeit nach hatten die älteren Pythagoreer diese abstracten substantivischen Formen auch gar nicht. Ein so ausgebildeter Dualismus zwischen einer intelligibeln nnd einer stofflichen Welt ist ferner erst mit Plato, namentlich durch seine Vereinigung Heraklitischer Ideen mit Sokratischen, anzunehmen, und er gewinnt bei den späteren immer mehr Uebergewicht. Nicht, als ob die Pythagoreer gar nichts gehabt hätten, was an diesen Gegensatz erinnerte, aber sie haben ihn nicht sonderlich urgirt, sie haben ihn nicht in den Vordergrund gestellt, noch in Verbindung mit der Erkenntnißlehre gebracht. Körperliches und Geistiges zu unterscheiden, ist eine alte und populäre Vorstellung, als solche aber hat sie noch keinen metaphysischen Charakter, und das Unterschiedene verläuft sich auch wieder häufig in einander. So nimmt Timäus in der Seele selbst einen göttlichen und einen sterblichen Bestandtheil an, und wiederum ergießt sich die Weltseele durch alle Theile der göttlichen und ewigen Welt, und wenn Alkmäon die Seele unsterblich sein läßt, so geschieht dies nicht, weil sie eine Einheit, und als solche untheilbar ist, sondern — man

lese Aristoteles de anima I, 2: *παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς, φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.* Hier erscheint denn auch zugleich der alte Standpunkt des Polytheismus, den wir überhaupt für die älteren Pythagoreer werden annehmen müssen.

Aber wir wollten den Aristoteles hören. Dieser sagt aller Orten von den älteren Pythagoreern, sie hätten die Zahlen als *οὐ χωριστοὺς* angenommen, und gerade unterscheidet er den Plato darin von ihnen, daß dieser die Zahlen außer den Dingen gesetzt habe (Met. I, 6): *τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν.* Wenn nun Aristoteles im sechsten Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik von solchen spricht, welche in den Zahlen *οὐσίας χωριστάς* erblickten, so ist klar, daß dies nicht alte Pythagoreer, sondern vielmehr unter platonischem Einfluß stehende Philosophen sein müssen. Weiterhin setzt er sie auch ausdrücklich den Pythagoreern entgegen. Er macht unter ihnen noch eine Unterabtheilung und beide unterscheidet er von den alten Pythagoreern: *οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ χωριστοὺς*

ἀμφοτέρας τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν· καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικὸν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνιστάναι φασίν. Die Erwähnung der Ideen setzt hier vollends außer Zweifel, daß jenes Platoniker, vielleicht schon platonische Pythagoreer sind, und von ihnen braucht denn auch Aristoteles im Folgenden die ἀόριστος δυάς, man erinnere sich, daß er oben die δυάς dem Plato beilegte. In der That scheint nun dieser Begriff das Losungswort des späteren platonischen Pythagoreismus zu sein, der nur noch wenig Aehnlichkeit mit dem alten behält. In letzterem, wie aus der eben angezogenen Stelle des Aristoteles hervorgeht, macht die Zahl, zugleich als Stoff und als Gestalt, das Wesen der Dinge aus, der sinnlichen Dinge. Durch die Zahl werden diese Dinge erkennbar; unerkennbar ist, was sich der Zahl nicht unterwirft. Dies stimmt auch mit dem Inhalt eines Fragments des Philolaus bei Stobäus (Ecl. I. p. 456); ganz anders bei den späteren Pythagoreern, wo als Princip alles Erkennbaren die Einheit, und als Princip alles Unerkennbaren die Zweiheit erscheint. Bei den älteren Pythagoreern entsteht die Zahl aus der Vereinigung des Begrenzenden mit dem Unbegrenzten; die Zahl aber ist begrenzt. Offenbar unter dem Einfluß dieser Lehre erscheint sogar bei Plato im Philebus das aus beiden Gemischte (μικτόν) als das Vorzüglichere und Göttliche, und diejenigen

Pythagoreer, welche, wie Philolaus, die Eins als das Princip der Dinge annehmen, nannten eben darum die Eins ἀρτιο πέριττον, was auch Aristoteles (Met, I, 5) angiebt; die Dyas dagegen, als Zahl, ist auch nicht unbegrenzt. Hiervon ganz verschieden scheint uns nun die spätere Lehre, welche in dem Gegensatz der Einheit und Zweiheit einen durchgehenden Dualismus annimmt, indem die Eins alles Begrenzte, die Zwei aber alles Unbegrenzte repräsentirt, jene zugleich alles Gute, diese alles Böse, jene das Einfache, Geistige, Unvergängliche, diese das Stoffliche, Vergängliche; jene das Göttliche, diese das sündhafte Fleisch; jene die intelligible Welt, diese das Unerkennbare. Eine Disjunction der letztern Art scheinen die Pythagoreer allerdings schon gehabt zu haben, allein, wie wir eben zeigten, so hat sie bei ihnen einen ganz andern Sinn; das Stoffliche, Sichtbare, gehört mit in die intelligible Welt, ja die Zahlen selbst, durch welche die Erkenntniß geschieht, sind körperliche Existenzen.

Von Plato ab sehen wir Schritt für Schritt die altpythagoreische Vorstellung nach der bezeichneten Richtung hin mehr und mehr fortschreiten. Schon Aristoteles deutet mehrmals an, daß der Schüler des Plato, Speusippus, Theil habe an dieser Mischung und Umgestaltung der pythagoreischen Lehre; nicht minder aber darf dies vom Xenokrates, dem Nachfolger des Speusippus in der Akademie, angenommen werden. Schon die Titel seiner Schriften, welche uns

Diogenes (IV, 12) nennt, führen darauf hin, z. B. *περὶ τοῦ ἑνὸς, περὶ τοῦ ἀορίστου, περὶ φύσεως,* wobei zugleich noch das bemerkenswerth ist, daß wir in diesen Ueberschriften fast alle Titel der Fragmente des Archytas wiederfinden, z. B.: *περὶ σοφίας, περὶ εὐδαιμονίας, περὶ ἀρετῆς, περὶ τοῦ ὄντος, περὶ πολιτείας, οἰκονομικός, περὶ ἐναντίου.* So tritt denn auch bei den nachplatonischen Schriftstellern, welche uns von den Pythagoreern melden, immer deutlicher der bezeichnete Dualismus hervor. Man höre nur den Theophrast, Met. 9: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαι θέλειν* (?) *ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία.* Diese *ἀμορφία*, welche hier noch den Zusatz *ὡς εἰπεῖν* bekommt, tritt später ganz deutlich als Eigenschaft der *δυάς* hervor, welche mit *ὕλη* als gleichbedeutend erscheint. Vielleicht darf hier nicht übersehen werden, daß Plato vor den Pythagoreern genannt ist. In den Theologumenis Arith. (S. 11 ed. Ast.) heißt es von der Dyas: *Ἔλλειψις δὲ καὶ πλεονασμὸς λέγεται καὶ ὕλη, ἣν καὶ ἀόριστον δυάδα ὁμωνύμως ταύτῃ καλοῦσι, διὰ τὸ μορφῆς καὶ εἴδους καὶ ὁρισμοῦ τινος ἐστερῆσθαι·* Ich setze nur noch die Worte des Eudorus her, welche uns Simplicius (ad Arist. Phys. f. 39 a) anführt: *Φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα*

*παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσηγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστόν, ἄῤῥεν, περιττόν, δεξιόν, φῶς· τὸ δὲ ἐνάντιον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἄγνωστον, θῆλυ, ἄρτιον, ἀριστερόν, σκότος.* Die alten pythagoreischen Gegensätze hinken hier nur noch kläglich hinterher, das *περιττόν καὶ ἄρτιον*, wie überhaupt die Zahl, erscheint nur noch als Nebensache, und sehr wunderlich nimmt sich das *γνωστόν* und *ἄγνωστον* in gleicher Reihe neben dem *ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν* aus.

Von hier giebt es nur noch einen Schritt bis zu den untergeschobenen Fragmenten des Archytas. Das Hauptfragment, welches wir jetzt erst verstehen werden, hebt an (*περὶ ἀρχῶν*, bei Stobäus, Eclog. I, 43): *Ἀνάγκα δύο ἀρχὰς ἦμεν τῶν ὄντων, μίαν μὲν τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν τεταγμένων καὶ ὁριστῶν, ἑτέραν δὲ τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων. Καὶ τὰν μὲν ῥητὰν καὶ λόγον ἔχουσαν καὶ τὰ ἐόντα ὁμοίως συνέχεν καὶ τὰ μὴ ἐόντα ὁρίζεν καὶ συντάσσειν.* Unter *τὰ μὴ ἐόντα* ist hier das Stoffliche verstanden, und so erscheint denn gleich der Neupythagoreismus in seiner höchsten Potenz.

Wie sehr stechen hiegegen jene noch ganz naiven Gegensätze des Alkmäon ab, bei Aristoteles Met. I, 5 — *φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι* (die strengeren Pythagoreer) *διωρισμένας, ἀλλὰ τὰς τυχούσας· οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ,*

*πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μικρὸν μέγα.* Auch bei denen, welche zehn Gegensätze annehmen, steht das *ἀγαθὸν καὶ κακόν* nur unter neun anderen; endlich spielt in der Ethik der Pythagoreer statt eines so durchgreifenden Dualismus vielmehr, nach Aristoteles, das *ἀντιπεπονθός* eine Rolle, und die *δικαιοσύνη* ist *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.*

Nun kommt uns hier aber auch die eine von den vorhin gezeigten Interpolationen im Text des Aristoteles zu statten, denn wenn es daselbst (Ethic. Nic. II, 5) hieß: *τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου,* so sind wir von dieser Stelle nunmehr befreit. Aber es ist noch eine andere, sagt man uns, welche dasselbe nur noch deutlicher ausspricht. Zum Glück trägt sie auch in demselben Maaß die Kennzeichen eines Glossems noch deutlicher an sich. In dem wunderschön eingeleiteten Kapitel der Nicomachischen Ethik (I, 4) führt der Philosoph mit Bestreitung der platonischen Ideen aus, das Gute könne nicht etwas Allgemeines und Eines sein, *δῆλον ὡς (τἀγαθόν) οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν.* In solchem Zusammenhange nun kann es wohl unmöglich darauf heißen: *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἀκολουθῆναι δοκεῖ.* In jedem Sinne ist dieser hier ganz queer hineinstoßende Satz befremdlich. Bekker giebt keine Variante, dennoch sagt die seiner Ausgabe beigegebene lateinische Uebersetzung das Gegentheil: nihil

bloßen Wort ὕλη in den Fragmenten Anstoß nahm, wie viel mehr an dieser neupythagoreischen Lehre, welche sogar bis auf das Wort mit der der Placita philosophorum (s. oben) übereinstimmt, woselbst die ὕλη genannt wurde: τρεπτὴ καὶ ἀλλοιωτὴ καὶ μεταβλητὴ καὶ ῥευστή. Und nun soll auch gar Pythagoras selbst so gelehrt haben! Es ist bemerkt worden, daß Aristoteles bei keiner pythagoreischen Lehre den Pythagoras selbst nennt, was nur in der großen Ethik vorkommt; bei dieser speciellen Lehre aber muß es doppelt auffallend sein. Endlich läßt der Zusatz, daß also Plato alles von Pythagoras entlehnt habe, kaum mehr einen Zweifel, daß wir hier irgend eine Fälschung, entweder zum Nachtheil des Plato, oder zu Gunsten der Neupythagoreer erblicken dürfen. Schwerlich hat Aristoteles eine besondere Schrift über Archytas geschrieben, denn alsdann würde auch wohl in seinen übrigen Werken mehr über diesen Philosophen vorkommen, und im späteren Alterthum würde aus einer solchen Quelle mehr über die Lehren des Tarentiners bekannt sein. Somit kann denn auch diese angebliche Autorität des Aristoteles uns nicht mehr gefährlich werden. Diogenes (V, 25) citirt uns unter den Schriften des Aristoteles auch τὰ ἐκ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων: was hier den Timäus anlangt, ist nicht minder verdächtig; wenn aber Boeckh (Philol. S. 45 Anmerk.) darin nur einen Auszug aus dem platonischen Timäus muthmaßt, da Aristoteles immer nur diesen

citire, so wird wohl einfacher sein, auch diese Schrift für untergeschoben zu halten.

Mag es immerhin auch im alten Pythagoreismus einige Lehren gegeben haben, an welche sich die spätere Gestalt anknüpfen ließ, so ist doch der Abstand groß genug, um danach die Frage über die Echtheit unserer Fragmente mit Sicherheit zu entscheiden. So verschieden ferner die Ansichten im älteren Pythagoreismus waren, so kann die in den Fragmenten herrschende doch keineswegs denselben angereiht werden, es verrathen sich vielmehr überall die Spuren einer ganz anderen Weltanschauung. Der Neupythagoreismus ist kaum etwas mehr als ein verkleideter Platonismus. Machten es doch auch die Stoiker nicht viel anders. Von ihnen sagt Cicero (**de Finib. V, 25**): **ut reliqui fures earum rerum, quas ceperunt, signa commutant.** Durch solche Mischungen und Conflicte der verschiedensten Philosophieen unter einander entstand jene abstrakte hyperdualistische Lehre, welche alle spätere griechische Philosophie charakterisirt, der sich zuweilen noch Elemente eines trüben Mysticismus beimischen. Während der alte Pythagoreismus eine wesentlich mit dem dorischen Charakter in Zusammenhang stehende Lehre ist, erblicken wir in der Philosophie der Neupythagoreer, wenn man sich überhaupt von ihnen noch des Wortes Philosophie bedienen will, etwas ganz Allgemeines, Vieldeutiges, Charakterloses, welches gleich willfährig die Verbindung mit

christlich neoplatonischen Speculationen, als auch mit jüdischem Gnosticismus und anderem orientalischen Wirrwar eingeht. Der alte Pythagoreismus ist ein Produkt redlichen Forschens, ernsten Sinnes und organischen Wachsens, der neue ein Produkt der Desorganisation, der Zersetzung und Auflösung.

# Sechstes Kapitel.

## Uebersicht der angeblichen Fragmente des Archytas.

Jetzt erst, nachdem wir uns die Kriterien vorbereitet und zurecht gelegt, können wir an eine Aufzählung der fraglichen Fragmente gehen, um einem jeden derselben das Urtheil beizufügen — dessen Ausfall nach dem Vorigen kaum mehr zweifelhaft sein kann.

Wir beginnen mit den Fragmenten bei Stobäus, schon weil ihrer die meisten sind, und weil über sie neuerdings der Streit am lebhaftesten gewesen. Sie hieher zu setzen, halte ich für überflüssig, sie sind an ihrem Orte zugänglich genug und überdies von Orelli und Hartenstein gesammelt. Ich beziehe mich hier zunächst auf die Sammlung von Orelli, im zweiten Bande seiner Opera Veterum sententiosa et moralia, und werde nur diejenigen Fragmente, welche ihm fehlen, hier in extenso geben. Sie alle vereint zusammenzustellen, scheint bei der offenbaren Unechtheit der meisten, um

nicht schon hier zu sagen: aller, kaum von Interesse; aus demselben Grunde lohnt sich's, wo sie verdorben sind, auch nicht einmal der Emendations-Versuche.

Orelli beginnt mit einer Reihe von Fragmenten ethischen Inhalts, welche sich sogleich als vollkommen gleichartig unter einander charakterisiren. Nach Stobäus **Serm. I.** machen die Fragmente unter der Ueberschrift: *ἐκ τοῦ Ἀρχύτου ἐν τῷ περὶ τῶ ἀγαθῶ ἀνδρὸς καὶ εὐδαιμονος*, den Anfang; ihrer sind so viele und so ausgedehnte, daß, wenn wir Petersen beistimmen könnten, der Gewinn allerdings sehr groß sein müßte: Allein ihre Echtheit ist schon oben von uns dadurch angefochten worden, daß die Hauptstelle (bei Orelli zu Anfang des Absatz IV) fast wörtlich aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles entnommen ist. Und dies gilt von dem Ganzen; alles ist leichtsinnig und tumultuarisch zusammengewürfelt aus verschiedenen Stellen der genannten Ethik und vieles übertrieben bis auf's Aeußerste. Aristoteles lehrt bekanntlich, daß die Tugend, welche er auf die Glückseligkeit, als das einzige seiner selbst wegen begehrenswerthe Gut, basirt, dennoch zum glückseligen Leben nicht ausreiche, wie dies die Stoiker lehren mit ihrer *αὐτάρκεια ἀρετῆς πρὸς εὐδαιμονίαν*, sondern daß auch noch äußere Güter hinzukommen müßten. Während nun in solcher Rücksicht (Abschnitt V) *φίλοι, δόξα, τιμὰ, πλοῦτος* genannt werden, heißt es daselbst sogar: *Ἐπεὶ ὢν ἀγαθὸς ἀνὴρ ὁ ἔχων ἀρετὰν καὶ ὁ χρεόμενος ἀρετᾷ, χρέεται δὲ αὐτᾷ κατὰ τὼς τρεῖς*

*καιρῶς, ἢ γὰρ ἐν ἀτυχίᾳ, ἢ ἐν εὐτυχίᾳ, ἢ ἐν τοῖς μεταξὺ τούτων· καὶ ἐν ἀτυχίᾳ μέν ἐντι κακοδαίμων, ἐν εὐτυχίᾳ εὐδαίμων, ἐν δὲ τᾷ μέσᾳ καταστάσει οὐκ εὐδαίμων.* Dies ist wahrlich zu viel gesagt, und sehr unphilosophisch; nimmermehr hat Aristoteles dies lehren wollen, und nur in einer genußsüchtigen, verderbten Zeit konnte man ihn so ganz antistoisch auslegen. Um im Glück glücklich, und im Unglück unglücklich zu sein, braucht es doch wahrlich nicht der Tugend.

Aus Stobäus ebendaselbst ist ein Fragment genommen, welches eingeführt wird: *ἐν τῷ περὶ τᾶς ἠθικᾶς παιδείας.* Es ist dem vorigen ganz verwandt und dreht sich auch nur wieder um *εὐδαιμονία* und *κακοδαιμονία.* Das Wort *μετριοπαθία* schien Meiners (Geschichte der Wissenschaften. Th. I. S. 597) auf Stoisches hinzudeuten; allein es ist auch ein aristotelischer Begriff, wie denn Aristoteles überhaupt die Tugend als *μέσον* darstellt, und Diogenes (V, 31) giebt in dieser Rücksicht als Glaubensbekenntniß des Aristoteles an: *ἔφη δὲ τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ.* Desgleichen hat man auch nicht nöthig, auf Hartensteins Bemerkung ein besonderes Gewicht zu legen, daß nämlich die in diesen Fragmenten so häufig vorkommende Dreitheilung, welche den Gegensätzen noch ein Mittleres hinzufügt, sich in den Fragmenten der Stoiker bei Stobäus wiederfinde. Die Sache ist allerdings richtig, allein dies kommt auch oft genug bei Aristoteles vor; die Stoiker scheinen es nur von ihm zu haben, und nur weil sie diese Theilung äußerlicher anwenden,

fällt sie bei ihnen mehr auf. Dasselbe ist in unseren Fragmenten der Fall, welche dadurch zuweilen ein überaus steriles Ansehen erhalten.

Hier sind wir nun gleich in dem Fall, ein Fragment einschalten zu müssen, welches Orelli entgangen ist. Gaisford giebt in dem Appendix zu seinem Florilegium des Stobäus ein Bruchstück des Archytas nach dem Florentiner Manuscript, welches die Ueberschrift führt: *Ἀρχύτου τοῦ Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς*, und also dem eben betrachteten unmittelbar angereiht werden muß. Sein Inhalt und seine Form ist denn auch ganz von derselben Art, nämlich aus Aristoteles oberflächlich zusammengerafft:

*Φιλοσοφίαν φαντὶ ὄρεξιν ἦμεν τῶ ἀναλαμβάνειν ἢ συνέχειν αὔταυταν ἐν ἀρετᾷ πρακτικᾷ καττὰν ἕφεσιν τὰς σοφίας διὰ ταύταν. ταύτας δ' ἀρχὰν μὲν τὰν φύσιν προείδεμεν, μέσα δὲ τὰν ἄσκησιν, τέρμα δὲ τὰν εἴδεσιν φέρειν. Εὐτυχὲς μὲν ὦν εἶμεν φῦναι εὖ, τραφῆναί τε καὶ ἀχθῆμεν καττὸν ὀρθόν νόμον καθ' ὁμολογά τε τᾷ φύσει ἔθεα. δεῖ δ' ἀσκηθῆμεν, ὑπό τε γενέτορας καὶ ἐπιτρόπους, παιδευτάς τε σώφρονας γενέσθαι. καλὸν δὲ τὸν αὐτὸν αὐτῷ προστάσσειν τὰ ἄριστα, μηδὲ ποτιδέσθαι ἀνάγκας, εὐπειθέα δ' εἶμεν τὰς ὑφαγεομένοις τὰ ἄριστα ποτι πρᾶξιν καὶ εἴδησιν. ταὶ γάρ εὐφυΐαι καὶ ταὶ καλαὶ τροφαὶ πολλάκις φθάνοντι τάς διδασκαλίας ἐς ὀρθότατα ἄγοισαι, ἀποδέοντι δὲ μόνον λόγω ἀγεμόνος τόν ἐν τείθῃ* (so lautet das hier buchstäblich wiedergegebene Manuscript; Gaisford conjicirt *εὐπειθῆ*) *τῇ ἐπι-*

στάμα. Δύο μὲν ὦν εὺν βίου ἀντίπαλοι, τοὶ τῶν πρατήων ἀντιποιεύμενοι, πρακτικός τε καὶ φιλόσοφος. πολὺ δὲ κάῤῥων δοκέει εἶμεν ὁ ἐξ ἀμφοτέρων κεκραμένος ποτὶ καιρὼς τὼς ἁρμόσδοντας συντεταγμένος καθ᾽ ἑκατέραν διέξοδον. Γεγόναμες γὰρ ποτ᾽ ἐνέργειαν νοερὰν, ἂν καλέομες πρᾶξιν· τᾶς δὲ διανοίας ἁ μὲν πρακτικὰ ἐπὶ τὰν πολιτικὰν φέρεται, ἁ δὲ ἐπισταμονικὰ ἐπὶ τὰν θέαν τῶν συμπάντων. αὐτὸς δ᾽ ὁ καθόλων νόος ταύτας τὰς δύο δυνάμιας ἀμπέχων ἐπὶ τὰν εὐδαιμονίαν, τὰν φάμες ἐνέργειαν ἀρετᾶς ἐν εὐτυχίᾳ εἶμεν, οὔτε πρακτικὰν ἐάσαν μόνον ὥστε καὶ μὴ τὰν ἐπιστάμαν περιέχειν, οὔτε θεωρητικὸν ὡς ἄπρακτον εἶμεν. Ἁ γὰρ τέλος (τελῆος) διάνοια ποτὶ δύο ἀρχὰς ἐπικρατέας ῥέπει, ποθ᾽ ἃς καὶ ὁ ἄνθρωπος πέφυκε —

Es wird nicht nöthig sein, das ganze Fragment, das ja auch an einem so zugänglichen Ort abgedruckt ist, hier zu geben. Für echt wird es niemand halten. Man braucht nur Stob. Eclog. II, p. 312 zu vergleichen, welcher als Meinung der Peripatetiker anführt: βίων τριττὰς ἰδέας εἶναι πρακτικὸν, θεωρητικὸν, σύνθετον ἐξ ἀμφοῖν, und so zeigt sich denn auch hier wieder unser Verfasser als guten Peripatetiker. Daß es übrigens derselbe sei, wie in den obigen Fragmenten, giebt sich auf das allerdeutlichste zu erkennen, namentlich durch die ἐνέργεια ἀρετᾶς ἐν εὐτυχίᾳ. Er hat auch aus derselben Quelle geschöpft, nämlich aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in deren drittem Kapitel des

ersten Buchs man eben diese Unterscheidung des Praktikers und Theoretikers findet, und die Thätigkeit des ersteren ist hier ebenfalls auf das politische Leben gerichtet.

Sehr contrastirend gegen diese trockene in logischen Theilungen einhergehende Darstellungsart sind im weitern Verlauf eben dieses Fragments auf einmal gehäufte bildliche Vergleichungen, welche wir bei einem Aristoteliker, wie unser Verfasser es zu sein scheint, am allerwenigsten vermuthen sollten: *Ἐπεὶ δ' ἐν ἅπαντι πρᾶτον ἀνάγκα σκοπεῖν τὸ τέλος. τοῦτο γὰρ ποιέοντι κυβερνᾶται μὲν λιμένα νεὼς ἐς ὃν καταχθήσονται προτεθέμενοι, ἀνίοχοι δὲ τέρμα δρόμου, τοξόται δὲ καὶ σφενδονᾶται σκόπον. ποθ' ον πάντα ἁρμόσδονται· ἀνάγκα καὶ τᾷ ἀρετᾷ προκέεσθαί τινα ὥσπερ τέχναν τῶ βίω σκοπὸν ἢ πρόθεσιν —.*

Diese doppelte Natur, welche wir hier bei unserm Verfasser zuerst wahrnehmen und welche uns weiterhin immer mehr beschäftigen wird, besonders weil sie von den bisherigen Auslegern der Fragmente fast völlig verkannt worden, begegnet uns nun auch in der nächsten Klasse von Fragmenten bei Orelli nur noch kenntlicher wieder.

Jamblichus (Adhort. ad Philos. IV. p. 39. ed. Kiessling) führt ein Fragment des Archytas mit den Worten ein: *Ἀρχύτας τοίνυν ἐν τῷ περὶ σοφίας εὐθὺς ἀρχόμενος προτρέπει οὕτω.* Der Anfang dieser angeblichen Schrift des Archytas lautet nun: *Τοσοῦτον διαφέρει σοφία ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι ὅσον ὄψις μὲν*

*αἰσθασίων σώματος, νόος δὲ ψυχᾶς, ἅλιος δὲ ἄστρων.* Und gleich darauf: *ἅλιος γε μὲν ὀφθαλμός ἐντι καὶ ψυχὰ τῶν φύσιν ἐχόντων, ὁρῆταί τε γὰρ δι' αὐτῶ πάντα καὶ γεννῆται καὶ νοῆται, ῥιζωθέντα καὶ γενναθέντα δὲ τράφεται καὶ ἀέξεται καὶ ζωπυρῆται μετ' αἰσθάσιος.* Die Unechtheit dieser Fragmente folgt schon aus der Erwähnung der Ideen im nächst folgenden: *Ἄνθρωπος πάντων ζώων ἐπὶ πολλὸν γέγονε σοφώτατος· θεωρῆσαί τε γὰρ δυνατός ἐντι τὰ ἐόντα καὶ ἐπιστάμαν καὶ φρόνασιν λαβὲν τῶν ἁπάντων. Παρὸ καὶ ἐνεχάραξε καὶ ἐπεσημήνατο τὸ θεῖον αὐτῷ τὸ τῶ παντὸς λόγω σύσταμα, ἐν ῷ τά τε εἴδεα πάντα τῶ ἐόντος ἐνδέδασται καὶ ταὶ σημασίαι τῶν ὀνυμάτων.* Wenn es ferner im nächst Folgenden heißt: *Γέγονε καὶ συνέστα ὁ ἄνθρωπος ποττὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τᾶς τῶ ὅλω φύσιος* — so haben wir schon oben bemerkt, wie wenig dies zu der viel bescheideneren Aeußerung des Philolaus und Alkmäon stimmt; wir fügen hier nur noch hinzu, daß es auch im platonischen Timäus zwar heißt (p. 46): *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τᾶς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν* — daß es aber bald darauf auch heißt (p. 49): *νοῦ δὲ θεοὺς* (sc. *μετέχειν φατέον*) *ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.* In der That kann nur eine Zeit, welche überspannte Begriffe von geheimer Erkenntniß hat, sich so äußern, wie es in den Fragmenten geschieht — und nun begegnet in diesen zum öftern das Wort *γνῶσις.*

Demnächst heißt es: *Ἁ σοφία οὐ περί τι ἀφωρισμένον*

*ἐντὶ τῶν ἐόντων, ἀλλ' ἁπλῶς περὶ πάντα τὰ ἐόντα, καὶ δεῖ μὴ πρώταν αὐτὰν τὰς ἀρχὰς αὐτὰς ἀνευρέσθαι, ἀλλὰ τὰς κοινὰς τῶν ἐόντων ἁπάντων ἀρχάς. οὕτω γὰρ ἔχει σοφία περὶ πάντα τὰ ἐόντα, ὡς ὄψις περὶ πάντα τὰ ὁρατά. τὰ ὧν καθόλω πᾶσι συμβεβακότα συνιδὲν καὶ θεωρὲν τᾶς σοφίας οἰκῆον. καὶ διὰ τοῦτο σοφία τὰς τῶν ἐόντων ἁπάντων ἀρχὰς ἀνευρίσκει.* Daß hier zugleich Aristotelisches mit durchklingt, wird zugeben, wer Met. X, 3 vergleicht: *Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Diese Richtung empfingen aber Aristoteles und Plato, nach des ersteren Angabe, von Sokrates, und was der Art im Timäus vorkommt, scheint nicht dem Pythagoreer, sondern dem Darsteller zu gehören.

Das nächste Fragment führt Jamblichus ein mit den Worten: *ἐν δὲ τῷ τέλει τοίνυν πρὸς αὐτὸ τὸ ἀκρότατον ἄνεισιν ἡ παράκλησις ὧδέ πως* — und der angebliche Archytas läßt sich darauf vernehmen, wie folgt: *Ὅστις ὧν ἀναλῦσαι οἷός τ' ἐντὶ πάντα τὰ γένεα ὑπὸ μίαν τε καὶ τὰν αὐτὰν ἀρχὰν, καὶ πάλιν συνθεῖναί τε καὶ συναριθμήσασθαι, οὗτος δοκεῖ μοι σοφώτατος ἦμεν καὶ παναληθέστατος, ἔτι δὲ καλὰν σκοπιὰν εὑρηκέναι, ἀφ' ἇς δυνατὸς ἐσσεῖται τὸν θεὸν κατοψεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν τᾷ συστοιχείᾳ καὶ τάξει τὰ ἐκείνω κατακεχωρισμένα καὶ ταύταν τὰν ἁρματήλατον ὅδον ἐκπυρισάμενος τῷ νόῳ κατ' εὐθεῖαν ὁρμαθῆμεν καὶ τελεορομᾶσαι τὰς ἀρχὰς πέρασι συνάψαντα καὶ ἐπιγνόντα, ὅτι ὁ θεὸς ἀρχά τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐντὶ*

*πάντων τῶν κατὰ δίκαν τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων.* Recht auffallend ist, mit wie geringen und mit wie äußerlich angebrachten Zuthaten diese Worte pythagoreisch gemacht werden sollen; daß aber die unterstrichenen Worte dahin zielen, kann gewiß nicht zweifelhaft sein. Das Wort *σκοπιὰ* scheint mit gewisser Beziehung auf die pythagoreische *Διὸς φυλακὴ* gerichtet zu sein, hier aber ist es vielmehr der Punkt, von welchem der Philosoph die Gottheit schaut. Im übrigen scheint mir diese Metapher, so wie auch der Ausdruck *ἁρματήλατον ὅδον* auf orientalischen Ursprung hinzudeuten, wie sich dies sogleich noch besser ins Licht stellen wird.

Die Fragmente, welche Orelli hier anreiht, sind wieder aus Stobäus, und führen den Titel: *ἐκ τοῦ περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης.* Sie sind den vorigen ganz analog, nur noch inhaltsloser; pythagoreisch wollen sie erscheinen durch die höchst ungeschickt angewandten Worte *δημιουργός* und *ἀντιπεπονθέναι.* Das Gesetz wird hier *δημιουργός* genannt, was gewiß keinem Pythagoreer eiufallen konnte, zumal da es auch wohl noch zweifelhaft sein könnte, ob diese Vorstellung im Timäus nicht dem Plato gehört. Im 17. Abschnitt bei Orelli aber lesen wir: *Τὸ δὲ ἀντιπεπονθέναι λέγω αὐτῶ καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι τὰν αὐτὰν ἀρχὰν, ὥσπερ καὶ ἐν τᾷ εὐνομωτάτᾳ Λακεδαίμονι. τοῖς μὲν γὰρ βασιλεῦσιν οἱ ἔφοροι ἀντικάθηνται, τούτοις δ' οἱ γέροντες, μέσοι δ' οἱ κόροι καὶ ἱππαγρέται. ἐφ' ὃ γὰρ ἂν ῥέψοντι τοὶ πλεονεκτέοντες τῶν ἀρχόντων, οὗτοι τοῖς ἄλλοις ὑποτίθενται.*

Wir eilen sogleich zur neunzehnten Nummer bei Orelli, welche, nach Stobäus, anhebt: *δεῖ δὲ τόν ἀλαθινὸν ἄρχοντα μὴ μόνον ἐπιστάμονά τε καὶ δυνατὸν ἦμεν περὶ τὸ καλῶς ἄρχεν, ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως· ἄτοπον γὰρ ἦμεν ποίμενα μισοπρόβατον καὶ τοιοῦτον, οἷον καὶ δυσμενῶς ἔχειν τοῖς αὐτοῦ θρεμμάτεσι.* Hirt und Schafe kommen zwar auch bei Plato vor, allein nur beispielsweise und bildlich, und keineswegs identificirt sich der Begriff des Hirten mit dem des Herrschers so, daß, wie hier geschieht, der eine den anderen vertritt. In der Stelle Rep. I, 343. ist neben dem Hirten auch der Steuermann genannt und ebendaselbst 345. daneben der Arzt. Demnach scheint der Ausdruck *μισοπρόβατος* auf keinen griechischen, sondern auf einen orientalischen und zwar jüdischen Verfasser hinzuweisen, und eben dahin deutet auch im unmittelbar Vorhergehenden die Ableitung des Zeus Nomius, wobei gesagt wird: *καὶ νομεὺς ὁ διανέμων τὰς τροφὰς τοῖς οἴεσι:* den Fürsten sich als Hirten vorzustellen ist jüdisch. Und diese Fragmente hielt Hartenstein für echt!

Darauf nach Stobäus ein Fragment *ἐν τῷ περὶ τῶν μαθημάτων,* dem man die Verlegenheit des Verfassers ansieht, einen Inhalt zu finden. Es beginnt mit dem Satz: *Δεῖ γὰρ ἢ μαθόντα παρ' ἄλλων ἢ αὐτὸν ἐξεύροντα, ὧν ἐπιστάμων ἦσθα, ἐπιστάμονα γενέσθαι.* Dem zweiten Satz soll das Wort *ἰσότης* Glauben verschaffen; es ist aber in wenig pythagoreischem Sinn gebraucht: *Στάσιν μὲν ἔπαυσεν,*

*ὁμόνοιαν δὲ αὔξησιν λογισμὸς εὑρεθείς. πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔντι τούτω γενομένω, καὶ ἰσότας ἔντι.* Vielleicht könnte man in dem Gebrauch des letzteren *καὶ*, wo man *ἀλλὰ* erwarten sollte, etwas Hebräisches finden.

Die dem Archytas beigelegten Briefe an Plato und einige Apophthegmen, welche Orelli hier folgen läßt, übergehen wir und wenden uns sogleich zu seiner zweiten Hauptabtheilung, welche die mathematischen und physischen Fragmente enthält. Allein, wer hier wirklich etwas Specielles von Mathematik und Physik erwartet, wird sich ernstlich getäuscht sehen, und das ist um so auffallender, als das Fragment von Porphyrius zur Harmonik des Ptolemäus gegeben wird. Es giebt in der That nichts als ganz Allgemeines, um nicht zu sagen Triviales, und ist wieder so schwankend und unbestimmt, wie Niemand sich ausdrücken kann, der wirklich etwas zu sagen hat. Der Verfasser, allem Anschein nach derselbe, wie in allen vorigen Fragmenten, verräth gleich zu Anfange seinen Standpunkt außerhalb des Pythagoreismus, denn wie könnte wohl ein forschender Pythagoreer jemals schreiben: *Καλῶς μοι δοκοῦντι (οἱ περὶ Πυθαγόραν) περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτοὺς περὶ ἕκαστον θεωρέν.* Da hiedurch schon die Unechtheit so stark in die Augen springt, so erscheint es fast übrig, sich auf speciellere Argumente zu stützen. Porphyrius lehrt uns in eben diesem Commentar unter den Musikern die Organiker und die Harmoniker unterscheiden, von denen diese mathematischen

Principien, jene der sinnlichen Wahrnehmung folgten. Zu den erſteren gehörte Ariſtoxenus (Wallis. Op. Math. III. p. 209), zu den letztern (nach Wallis richtiger Emendation) Archytas, wie auch in dessen ganzer Sinnesart zu liegen scheint. Hienach sieht aber das Fragment, dessen Inhalt wir schon oben berührten, sehr wenig aus; im Gegentheil, wenn man dem Gemeinplatz, daß schnelle Schläge hohe, schwache, aber tiefe Töne erzeugen, und daß starke Töne weit, leise aber nicht einmal in der Nähe gehört werden können, überhaupt soviel Inhalt zugestehen will, so müßte dies doch wohl eher ein Organiker gesagt haben.

Nun giebt es auch noch ein anderes Fragment eben dieser Schrift; es ist uns von Porphyrius in demselben Commentar (l. c. p. 267) aufbehalten, fehlt aber bei Orelli. Es stehe darum hier: *Μέσαι δέ ἐντι τρεῖς τᾷ μωσικᾷ. μία μὲν ἀριθμητικά, δευτέρα δὲ ἁ γεωμετρικὰ, τρίτα δὲ ὑπεναντία, ἂν καλέοντι ἁρμονικάν. Ἀριθμητικὰ μὲν, ὅκκα ἔοντι τρεῖς ὅροι κατὰ ταυτὰν ὑπεροχὰν ἀνάλογον, ὧν ὅσῳ πρᾶτος δευτέρω ὑπερέχει, τόσῳ δεύτερος τρίτω ὑπερέχει. Καὶ ἐν ταύτᾳ ἀναλογίᾳ συμπίπτει εἶμεν τὸ τῶν μειζόνων ὅρων διάστημα μεῖον, τὸ δὲ τῶν μειόνων μεῖζον. ἁ γεωμετρικὰ δὲ, ὅκκα ἔοντι ὡς ὁ πρᾶτος ποτὶ τὸν δεύτερον, καὶ ὁ δεύτερος ποτὶ τὸν τρίτον. τούτων δὲ οἱ μείζονες ἴσον ποιοῦνται τὸ διάστημα καὶ οἱ μείονες. ἁ δὲ ὑπεναντία, ἃν καλοῦμεν ἁρμονικὰν, ὅκκα ἔοντι, ᾧ πρᾶτος ὅρος ὑπερέχει τῶ δευτέρω ἂν ἑαυτῶ μέρει. τούτῳ ὁ μέσος τῶ τρίτω ὑπερ-*

ἔχει τῷ τρίτω μέρει. Γίνεται δὲ ἐν ταύτᾳ τᾷ ἀναλογίᾳ τὸ τῶν μειζόνων ὅρων διάστημα μεῖζον, τὸ δὲ μειόνων μεῖον. Ueber diese Proportionen sind wir aus Ptolemäus (Harm. I, 13) und aus seinem Commentator, so wie auch aus Boethius (de Mus. V, 16) hinlänglich belehrt; diese Begriffe aber mußten jedem alten Musiker geläufig sein, und selbst wer nicht Musiker war, konnte eine so elementare Kenntniß bald erlangen, so daß dieser geringe Inhalt die Echtheit noch nicht erweist. Es scheint übrigens wirklich etwas Wahres zum Grunde zu liegen, da Jamblichus zur Arithmetik des Nikomachus (p. 141) uns den Hippasus und Archytas als die Erfinder der harmonischen Proportion nennt. Daß er aber zugleich den Hippasus nennt, ist insofern günstig, als es zu beweisen scheint, daß nicht etwa Jamblichus nur aus diesem Fragment geschöpft. Alsdann würde vielmehr der Fälscher auf eine solche Ueberlieferung gebaut haben, und vielleicht läge hierin die seltsame Unsicherheit begründet, daß es das eine Mal heißt: ἂν καλέοντι ἁρμονικὰν und gleich darauf ἂν καλοῦμεν ἁρμονικάν. Nun wird das Fragment aber auch schon durch jenes eben betrachtete, mit dem es doch gleiches Schicksal wird theilen müssen, verdächtigt.

Einige Seiten weiter führt Orelli noch ein Fragment aus dem Nikomachus an, welches aber dasselbe ist, wenigstens der Anfang, das Prophyrius zum Ptolemäus giebt. Bemerkenswerth sind nur die Worte der Einführung: Ἀρχύτας ὁ Ταραντῖνος ἀρχόμενος τοῦ ἁρμονικοῦ τὸ αὐτὸ οὕτω πως

*λέγει:* denn hier erfahren wir den Titel jener Schrift, was freilich, da alles erdichtet ist, nicht sonderlich viel sagen will.

Darauf als zweite Unterabtheilung der mathematischen Fragmente bei Orelli ein Bruchstück aus Stobäus de numeris unter dem Titel: *Ἐκ τῶν διατριβῶν.* Wir haben es bereits hinreichend beleuchtet, und der Ausdruck *εἰδέων πραγματεία* verbietet allein schon die Annahme der Echtheit.

Drittens in dieser Reihe ein Bruchstück, gleichfalls aus Stobäus (Eclog. 1, 51 pag. 784) mit der Ueberschrift: *ἐκ τοῦ περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως.* Es herrscht darin ein auf die Spitze getriebener Dualismus und die sokratisch-platonische Unterscheidung von *ἐπιστήμη* und *δόξα.* Das Wahrnehmbare wird dargestellt als das Veränderliche, der *νοῦς* und das Erkennbare sei das Unbewegte und Bleibende: *Παραπλησίως δὲ καὶ ἁ αἴσθασις καὶ ὁ νόος ἔχοντι· ἁ μὲν γὰρ αἴσθασις τῶ αἰσθατῶ, τὸ δὲ αἰσθατὸν καὶ κινεῖται καὶ μεταβάλλει, καὶ οὐδέποτε ἐν ταυτῷ ἀτρεμεῖ. διὸ καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ βέλτιον καὶ χειρὸν γίνεται ὁρᾶν. ὁ δὲ νόος τῶ νοατῶ. τὸ δὲ νοατὸν ἀκίνατον ἐξ οὐσίας. διὸ οὔτε μᾶλλον οὔτε ἧττον, οὔτε βέλτιον ὄυτε χειρόν ἐντι νοεῖν τὸ νοατόν.* In Platons Timäus ist es dagegen die Seele, welche den Körper bewegt (vergl. Arist. de anima I, 3) und Alkmäon (ibid. 2) nannte die Seele eben nur darum göttlich, weil sie sich bewege, gleich wie die ewigen Gestirne. Ferner heißt es in unserem Fragment: *Ἔτι μὲν νόος ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος καθάπερ μόνας καὶ στίγμα. παραπλησίως δὲ τὸ νοατόν.*

Schon öfters habe ich darauf hingewiesen, daß dies eine den alten Pythagoreern ganz fremde und viel spätere Vorstellung sei, welche sich erst aus dem platonischen Pythagoreismus herausgebildet hat. Wir führten bereits an, daß Philolaus den νοῦς in die Siebenzahl setzt, und die μῆτις und ἐπίνοια in die Achtzahl. Nicht der Stillstand, sondern die Kreisbewegung ist den Pythagoreern das Vollkommne, nicht der Punkt, sondern die Kugel; es ist auch nicht im Unsichtbaren, sondern jenseit des Mondes, wo die Gestirne kreisen. In der sublunarischen Welt herrscht die gerade Bewegung, als die unvollkommne. Darauf werden die Erkenntnisse, γνώσιες, aufgezählt, nämlich νόος, ἐπιστῆμαι, δόξα, αἴσθασις: jedem dieser besondern Erkenntnißvermögen soll ein besonderes Erkenntnißfeld entsprechen.

Die Fortsetzung dieses bei Stobäus erhaltenen Fragments finden wir bei Jamblichus περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (in Villoisons Anecdotis Gr. Tom. II. pag. 199). Da beide Fragmente sich zum Theil decken, so ist ihr Zusammenhang nicht zweifelhaft. Neues lernen wir nicht, das Fragment ist von derselben Art wie alle, und noch inhaltloser als der Anfang. Das darin angebrachte Wort σαφηνεία soll uns wahrscheinlich an das echte Bruchstück des Alkmäon erinnern (bei Diogenes). Um ferner pythagoreisch zu scheinen, ist etwas Mathematisches angebracht. Also endlich einmal! Aber was? Die Viertheilung einer Linie; jeder Theil soll einer jener Erkenntnißkräfte entsprechen.

Wer solches einem Pythagoreer in den Mund legen konnte, mußte nicht bloß selbst sehr wenig von Mathematik wissen, sondern auch noch weniger Vorstellung von der Art haben, wie die Pythagoreer mit mathematischen Begriffen schalteten. Es heißt unter anderm: *τὸ δεύτερον τμᾶμά ἐντι τῶ νοατῶ, περὶ ὃ διαλεκτικὰ κατασχόληται.* Daß die alten Pythagoreer keine Dialektik kannten, wissen wir glücklicherweise aus Aristoteles.

Wir kommen jetzt, Orelli folgend, auf das bei Stobäus (**Eclog.** I, 43 p. 710) aufbehaltene Fragment *ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἀρχῶν.* In vieler Rücksicht ist es das interessanteste von allen, aber freilich auch das verdächtigste, wie wir schon oben berührt haben. Es hebt an mit den Worten: *Ἀνάγκα δύο τὰς ἀρχὰς ἦμεν τῶν ὄντων· μίαν μὲν τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν τεταγμένων καὶ ὁριστῶν· ἑτέραν δὲ τὰν συστοιχείαν ἔχουσαν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων. Καὶ τὰν μὲν ῥητὰν καὶ λόγον ἔχουσαν καὶ τὰ ἐόντα ὁμοίως συνέχεν καὶ τὰ μὴ ἐόντα ὁρίζεν καὶ συντάσσειν. Πλατιάζουσαν γὰρ ἀεὶ τοῖς γιγνομένοις, εὐλόγως καὶ εὐρύθμως ἀνάγειν ταῦτα καὶ τὸ καθόλω ὠσίας τε καὶ εἴδους μεταδιδόμεν.* Außerdem, daß wir hier schwerlich etwas Anderes als die Terminologie der nachplatonischen Pythagoreer haben, zeigt sich als ganz entschieden platonisch die Vorstellung, daß das Seiende und Ewige den Dingen und selbst dem Nichtseienden, durch Annäherung und Mittheilung erst *ὠσία* und *εἶδος* gebe. Wenn hier aber vom Begrenzen des Nichtseienden

die Rede ist, so hat dies nur Sinn, wenn wir unter dem Nichtseienden die stofflichen Dinge verstehen; nach Aristoteles (Phys. III, 14) hatten den Pythagoreern aber die Zahlen selbst sinnliche Existenz, und wenn etwas bei ihnen den platonischen Ideen Analoges sein soll, so müßten es ja doch diese Zahlen sein. Auch mag ich nicht unbemerkt lassen, daß in dem vorliegenden Fragment ὤσία und ἐστὼ neben einander vorkommt. Hieran scheint der platonische Cratylus (p. 402) und die Form des Philolaus ἐστὼ Schuld zu sein. Aber beide Formen in demselben Sinn dicht neben einander kann kein Originalschriftsteller und nicht Ein und derselbe gebrauchen; dies ist übel angewandte Gelehrsamkeit.

Ein Fragment, das Orelli aus demselben Kapitel des Stobäus hier anreiht, handelt wieder von dem νοατόν und αἰσθατόν, überdies kommt darin καθόλω und τό τι εντι vor.

Mit dem nächsten, περὶ τοῦ ὄντος überschriebenen Fragment eröffnet sich nun eine Reihe, welche, eine unverkennbare Beziehung zu den logischen Schriften des Aristoteles hat, einiges auch ist aus der Physik entlehnt. Orelli giebt nur ein einziges dieser Fragmente aus dem Stobäus, eine große Anzahl von ähnlichem Inhalt, vielleicht aber ganz anderer Natur, findet sich in des Simplicius Commentar zu den Categorien des Aristoteles und einige auch zur Physik. Hartenstein (p. 71) will in der Ueberschrift statt περὶ τοῦ ὄντος emendiren περὶ τοῦ παντός:

mag immerhin sein! Aber wer kann überhaupt Sinn suchen wollen in so leichtfertigem Unsinn. Damit ein höchst simpler Satz, welcher dem Archytas in den Mund gelegt werden soll, doch einigermaßen sich ausnehme, wird den Philosophen vor Archytas sogar eine Albernheit und Unmöglichkeit zugemuthet: *Πάντα μοι δοκέοντι ἁμαρτάνειν οἱ λέγοντες δύο λόγως περὶ ὄντος λέγεσθαι ἐναντίως ἀλλάλοις, ναμερτέας ἀμφοτέρους. Ἐγὼ δὲ πρᾶτον τοῦτ' ἀδύνατον νομίζω, ἀμφοτέρως πίστων ἐόντων ἐναντίως εἶμεν ἀλλάλοις· ὡς τὸ καλὸν τῷ καλῷ καὶ τὸ λευκὸν λευκῷ. Ἀλλα γὰρ οὐχ οὕτως ἔχει· ἀλλά ἔντι τὸ καλὸν καὶ αἰσχρὸν ἐναντία καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν.* Welch enie abgeschmackte Wendung, als ob denn ein Vernünftiger jemals jenes behaupten, und ein Philosoph dieses jemals als einen besonderen, ihm eigenthümlichen Lehrsatz aufstellen könnte! Zumal mit dem Ausdruck: „Ich aber lehre zuerst“! Alles ist abgeschrieben aus Aristoteles Schriften über die Kategorien und *περὶ ἑρμηνείας*, tumultuarisch und bunt durch einander, bald wörtlich entlehnend, bald zusammenziehend, bald gering variirend, bald geradezu ins Gegentheil übergehend. Dies fühlt und bemerkt sich leichter, als es sich nachweisen läßt; es wäre wenigstens sehr umständlich, wobei ohnedies die Genaugkeit des Forschers sich stets geneckt sieht durch den Leichtsinn des Fälschers. Besonders hat auch hier wieder die Nothwendigkeit, den Archytas doch irgend etwas Anderes als rein Aristotelisches sagen zu lassen, den Verfasser, der wenig mehr gekannt zu

haben scheint, überall in die größte Verlegenheit gebracht, deshalb wir ihm schon verzeihen müssen, wenn er seinem Archytas so viel Zusammenhangsloses und Widersinniges aufbürdet.

Da es sich hier von den Gegensätzen handelte, so füge ich sogleich ein Fragment bei, welches Simplicius (ad categ. p. 141 b.) als aus einem Buch des Archytas *περὶ ἀντικειμένων* anführt. *Καὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φύσιν ἀντικεῖσθαι ἀλλάλοις λέγεται· τὰ μὲν ἐναντία οἷον ἀγαθὸν κακῷ, καὶ ὑγιὲς κάμνοντι, καὶ ἀληθὲς ψευδεῖ· τὰ δὲ ὡς ἕξις στερήσει, οἷον ζωὰ θανάτω, καὶ ὅρασις τυφλότατι καὶ ἐπιστάμα λάθᾳ. τὰ δὲ ὡς πρός τί πως ἔχοντα, οἷον διπλάσιον ἡμίσει, ἄρχον ἀρχομένῳ καὶ δεσπόζον δεσποζομένῳ. τὰ δὲ ὡς κατάφασις ἀποφάσει, οἷον ἄνθρωπον ἦμεν τῷ μὴ ἦμεν ἄνθρωπον καὶ τὸ σπουδαῖον ἦμεν τῷ μὴ ἦμεν.* Ueberall blickt hier Aristoteles durch, bis auf die Beispiele; aber der Verfasser hält doch für nöthig, etwas zu thun, wie wenig es auch sei, um pythagoreisch zu erscheinen. Ich glaube, daß er hier nicht ohne Grund die Disjunction *κατὰ νόμον καὶ κατὰ φύσιν* vorangestellt hat; sie findet sich wenigstens in einem Fragment des Philolaus bei Jamblichus (ad Nicom. Arithm. 1. p. 25). Aber wie wenig verträgt sie sich nun auch mit den übrigen aristotelischen Unterscheidungen, die alle viel abstrakter sind, dem *πρός τι, κατάφασις* und *ἀπόφασις, ἕξις* und *στέρησις!* Schon in den Bei-

spielen mußte die Unvereinbarkeit sogleich zum Vorschein kommen.

Wie sehr man auch urgiren will, daß ja die alten Pythagoreer solche Gegensätze gehabt, und daß namentlich Alkmäon sich mit Aufzählung derselben beschäftigt habe, gewiß wird es nicht gelingen, damit die Echtheit des vorliegenden Fragments plausibel zu machen, höchstens nur darf man zugeben, daß dieser Titel einer archyteischen Schrift schon um vieles besser erfunden sei, als alle übrigen. So nennt uns auch Simplicius an mehreren Orten eine Schrift des Archytas *περὶ δεκάδος* und auf eben diese bezieht sich Theon Smyrnäus; aber niemand hat ein Fragment daraus erhalten. Ich halte den Titel gar nicht minder für erfunden; specielle Fragmente aus derselben zu erfinden war aber ungleich schwerer, weil man dazu doch etwas von pythagoreischer Zahlenlehre wissen mußte. Unser Falsarius aber wußte nicht das Geringste davon. Simplicius theilt (l. c. p. 142. a. 145. a. 151. 6.) erst drei größere Bruchstücke aus der Schrift über die Gegensätze mit, welche genau von derselben Art sind; ihr Inhalt beruht immer irgend wie auf aristotelischen Sätzen, und das Eigenthümliche der vorgetragenen Lehren gründet sich auf die Zufälligkeit der gewählten Beispiele. So heißt es in dem letzten Fragment: *ἀλλὰ ἕξις μὲν ἔρχεται εἰς τὰν στέρασιν, στέρησις δὲ οὐκ ἔρχεται εἰς τὰν ἕξιν. τὸ μὲν γὰρ ζῶον θνάσκει, τὸ δέ γε θνάσκον οὐδέ ποκα ζήσει.*

Ich eile zu einem Bruchstück, welches über die Zeit

philosophirt. Es ist uns von Simplicius zweimal aufbehalten worden, einmal zu den Categorien (f. 130. 6.), dann zur Physik (f. 186. 6.); endlich deutet Simplicius auf den Inhalt auch noch hin ad phys. ansc. IV, 14. Orelli giebt nur den Schluß des Fragments.

*Τὸ δὲ πόκα καὶ ὁ χρόνος καθόλου μὲν ἴδιον ἔχει τὸ ἀμερὲς καὶ ἀνυπόστατον. τὸ γὰρ νῦν ἀμερὲς ἐὸν καὶ λεγόμενον ἅμα καὶ νοεύμενον παρελήλυθε καὶ οὐκ ἔντι παραμένον. γιγνόμενον γὰρ συνεχῶς τωυτὸ μὲν οὐδέποκα σώζεται κατ' ἀριθμὸν, κατὰ μέντοι γε τὸ εἶδος. ὁ γὰρ ἐνεστὼς νῦν χρόνος καὶ ὁ μέλλων οὐκ ἔντι ὡυτὸς τῷ προγεγονότι. ὁ μὲν γὰρ ἀπογέγονε καὶ οὐκ ἔτι ἐντί. ὁ δὲ ἅμα νοεύμενος καὶ ἐνεστακὼς παρῴχηκε. Καὶ οὕτως ἀεὶ συνάπτει τὸ νῦν, συνεχῶς ἄλλο καὶ ἄλλο γινόμενον καὶ φθειρόμενον κατὰ μέντοι γε τὸ εἶδος τωυτό. Πᾶν γὰρ τὸ νῦν ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον, πέρας μέν ἐντι τῶ προγεγονότος, ἀρχὰ δὲ τοῦ μέλλοντος, ὥσπερ καὶ γραμμᾶς εὐθείας κλασθείσας τὸ σαμεῖον, περὶ ὃ ἁ κλάσις, ἀρχὰ μὲν γίγνεται ἑτέρας γραμμᾶς, πέρας τᾶς ἑτέρας. Συνεχὴς δὲ ὁ χρόνος καὶ οὐ διωρισμένος, ὥσπερ ἀριθμὸς καὶ λόγος καὶ ἁρμονία· τῶ μὲν γὰρ λόγω ταὶ συλλαβαὶ τὰ μόρια, ταῦτα δὲ διωρισμένα, καὶ τᾶς ἁρμονίας τοὶ φθόγγοι καὶ τῶ ἀριθμῶ αἱ μονάδες. Γραμμὰ δε καὶ χωρίον καὶ τόπος συνεχῆ· τὰ γὰρ μόρια τούτων κοινὰ τμάματα ποιέει διαιρεύμενα. τέμνεται γὰρ γραμμὰ μὲν κατὰ στιγμὰν, ἐπίπεδον δὲ κατὰ γραμμὰν, στερεὸν δὲ κατὰ ἐπίπεδον. Ἐντὶ ὦν ὁ χρόνος συνεχής· οὐ γὰρ ἦς ποκα φύσι-*

*ὑπόκα χρόνος οὐκ ἦς, οὐδὲ κίνασις, ὁπόκα τὸ νῦν οὐ παρῆς· ἀλλ' ἀεὶ ἦς καὶ ἐσσεῖται, καὶ οὐδέποκα ἐπιλείψει τὸ νῦν· ἄλλο καὶ ἄλλο γιγνόμενον καὶ ἀριθμῷ μὲν ἄτερον, εἴδει δὲ τωὐτόν. Διαφέρει δὲ γραμμὰ τῶν ἄλλων συνεχέων, ὅτι τᾶς μὲν γραμμᾶς καὶ τὰ χωρίω καὶ τῶ τόπω τὰ μέρεα ὑφέστακε, τῶ δὲ χρόνω τω μὲν γενόμενα ἔφθαρται, τὰ δὲ γενασόμενα φθαρήσεται. Διόπερ ὁ χρόνος ἤτοι τὸ παράπαν οὐκ ἔντι ἢ ἀμυδρῶς καὶ μόλις ἐντί· ὧ γὰρ τὸ μὲν παρεληλυθὸς οὐκ ἔντι τὸ δὲ μέλλον οὐδέπω ἐντί, τὸ δὲ νῦν ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον, πῶς ἂν ὑπάρχοι τοῦτο κατ' ἀλάθειαν.*

Alles dies ist aus dem vierten Buch der aristotelischen Physik, vornehmlich aus dem 13. Kapitel entnommen und kaum verändert. An demselben Ort aber hat uns Aristoteles ein echtes Philosophem eines Pythagoreers, des Paron, erhalten, das wir, des Contrastes wegen, hieher setzen: *διὸ καὶ οἱ μὲν σοφώτατον ἔλεγον* (sc. *τὸν χρόνον*) *ὁ δὲ Πυθαγόρειος Πάρων ἀμαθέστατον, ὅτι καὶ ἐπιλανθάνονται ἐν τούτῳ· λέγων ὀρθότερον.* Das Eigenthümliche des angeblichen Archytas dagegen ist: daß die Zeit entweder nicht sei, oder daß sie — kaum sei. Ein schönes Philosophem! Aber der Verfasser erkannte selbst, daß das Nichtsein zu viel gesagt sei.

Nun kommen aber bei Simplicius auch noch zwei andere Stellen vor, wo von des Archytas Lehre über die Zeit die Rede ist; und allerdings scheinen sie um vieles weniger verdächtig. Erstlich im Commentar zur Physik (f. 165. a.):

*Οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὸν* (sc. *τὸν χρόνον*) *τοῦ οὐρανοῦ, ὡς τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι λέγειν οἱ παρακούσαντες ἴσως τὸν Ἀρχύταν λέγοντες καθόλου τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὰς φύσεως.* Verbinden wir hiermit eine andere Stelle (ibid. f. 186. b.) *Ὁ μὲν θεῖος Ἰάμβλιχος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὰς κατηγορίας ὑπομνημάτων τὸν Ἀρχύταν ὁρίζεσθαί φησι τὸν χρόνον, ὥς ἐστὶ κινάσιός τις ἀριθμὸς, ἢ καὶ καθόλω διάσταμα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος*, so macht das Doppelte der Definition, wovon das erste sogleich aristotelisch ist, die Sache nicht eben glaublicher. Unmöglich wäre allerdings nicht, daß unter den *ὅροις* des Archytas sich auch eine über die Zeit befunden und durch Tradition sich erhalten hätte, aber auch eben so möglich, und zuletzt wohl wahrscheinlicher ist, daß spätere Pythagoreer diese Lage der Dinge benutzten, ihrem Archytas, den sie überhaupt zum Vorgänger des Aristoteles machen wollten, neben einer mehr pythagoreisch klingenden und vielleicht in der Schule, wenn auch ohne Verfasser, traditionellen Definition auch eine solche beilegten, welche den Anschein erwecken sollte, Aristoteles habe aus jenem geschöpft. Aber da Aristoteles ja den Paron mit einem so unwichtigen und seitwärts liegenden Ausspruch über die Zeit anführt, sollte er nicht vielmehr den Archytas genannt haben mit einem Philosophem, das dem seinigen so ähnlich sieht?

Auch über den Ort theilt uns Simplicius die Ansicht seines Archytas mit (ad Categ. f. 135) *Τῷ μὲν τόπῳ*

*ἴδιον ἐστὶ τὸ τὰ μὲν ἄλλα ἐν αὐτῷ ἦμεν, αὐτὸν δὲ ἐν μηδενί. Εἰ γὰρ ἐν τινὶ τόπῳ, ἔσται καὶ ὁ τόπος πάλιν αὐτὸς ἐν ἑτέρῳ, τοῦτο μέχρις ἀπείρω συμβασεῖται. Ἀνάγκα τοιγαρῶν τὰ μὲν ἄλλα ἐν τόπῳ ἦμεν, τὸν δὲ τόπον ἐν μηδενί· ἀλλ' οὕτω ποττὰ ὄντα, ὥσπερ καὶ τὰ πέρατα πρὸς τὰ περατούμενα· ὁ γὰρ τοῦ παντὸς κόσμου τόπος πέρας ἁπάντων τῶν ὄντων ἐστί.* Dies ist genommen aus Aristoteles Physik IV, 3, aber es ist nicht die Ansicht des Aristoteles, sondern des Zeno; der Verfasser wechselt also ab, es kommt ihm gar nicht darauf an. Auch die Ehre seines Autors liegt ihm nicht sonderlich am Herzen, denn Aristoteles weist diesen Zweifel des Eleaten ab — *ὁ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπόν.* Hierin scheint die Andeutung zu liegen, daß wir wohl schwerlich in einem Neupythagoreer den Verfasser zu suchen haben, denn dieser mußte immer noch besser unterrichtet sein, er hätte mehr von Zahlen eingemischt, und würde besser für seinen Philosophen gesorgt haben.

Wenn er aber auch selbst kein Neupythagoreer war, so ist die fernere Frage, ob er Neupythagoreer benutzte. Spuren dieses Einflusses finden sich allerdings und schon der übertriebene Dualismus deutet dahin; allein den letztern haben die Neupythagoreer nur mit anderen späteren Systemen gemein und es wäre gewagt, bloß auf diesen hin die aufgeworfene Frage zu bejahen. Glücklicherweise begegnet in den Fragmenten eine Stelle, welche deutlicher und kaum zweifelhaft auf eine

neupythagoreische Quelle hinweist. Sie steht in dem schon oben erwähntem Fragment περὶ αἰσθήσεως, erhalten bei Jamblichus in Villois. Anecd. Gr. Tom. II. p. 199. bei Orelli Tom. II. p. 268.) Nachdem eine Viertheilung der Erkenntnißkräfte und des Erkennbaren gemacht und das nichtssagende Bild von einer viermal getheilten Linie herbeigezogen worden, so daß zwei Theile dem Sinnlichen und zwar dem sinnlichen Schein und der sinnlichen Wahrnehmung zufallen, zwei andere Theile aber dem Geistigen, welche aber auch noch einen Unterschied enthalten sollen, wird dieser Unterschied nun des näheren bestimmt: τῶ δὲ νοατῶ τὸ μὲν ἀνάλογον ἔχον, ὡς αἱ εἰκόνες τὰ περὶ μαθήματα γένη ἐντί. Οἱ γὰρ περὶ γεωμετρίας ὑποθέμενοι τό,τε πέρισσον, καὶ τὸ ἄρτιον καὶ σχήματα καὶ γωνιᾶν τρισσὰ εἴδεα ἐκ τούτων πραγματεύονται τὰ λοιπά· τὰ δὲ πράγματα ἐῶντι ὡς εἰδότες, λόγον δὲ οὐκ ἔχοντι διδόμεν οὔτ' αὐτοῖς, οὔτ' ἄλλοις, ἀλλὰ τοῖς μὲν αἰσθατοῖς, ὡς εἰκὸς, χρῶνται, ζατοῦντι δὲ οὐ ταῦτα, οὐδὲ τούτων ἕνεκα ποιεῦντι τὼς λόγως, ἀλλὰ τὰς διαμέτρω χάριν καὶ αὐτῶ τετραγώνω. τὸ δεύτερον τμᾶμά ἐντι τῶ νοατῶ cet. Diese Worte, welche an sich nicht eben sehr verständlich sind und schwerlich von einer Hand kommen, die mit Mathematischem Bescheid wußte, werden sogleich Licht gewinnen, wie wir jene Stelle des Moderatus, welche uns Porphyrius aufbehalten, daneben halten; es ist die schon vorhin (S. 67) besprochene und ganz dieselbe, welche auch bei Sextus und in den Placitis

philosophorum so erkennbar hindurch schien. Der Gedanke des Moderatus ist dort: den Geometern seien ihre Figuren nur Symbole; es komme ihnen nicht auf ein specielles Dreieck an, welches eben gezeichnet sei, sondern auf das Dreieck im Allgemeinen, auf den Begriff des Dreiecks — so nun, geht er in seiner neupythagorischen Art fort, hätten die alten Pythagoreer sich auch überhaupt nur der Zahlen und mathematischen Figuren bedient, um unter diesen Symbolen Ideen auszusprechen. Welchen Sinn und Zusammenhang dies im Munde des Moderatus hat, ist gezeigt worden: die platonischen Neupythagoreer machten die alten Pythagoreer selbst zu ihres Gleichen, wobei es ihnen auf eine schamlose arge Verdrehung nicht ankam; und doch sollten die alten die Sache nur schlecht und unvollkommen gehabt haben, denn sie hätten nur verhüllt und in Zeichen gelehrt, was sie, die neuern, direkt aussprächen; jene hätten nicht völlig Rechenschaft geben können von dem, was sie, die neuern, mit klaren Worten aufstellten, nämlich das von Plato Entlehnte. Von diesem Gedankengange des Moderatus und der platonischen Neupythagoreer nun schwimmen die einzelnen unverstandenen und durch einander gewirrten Stücke immer noch kenntlich genug in unserm Fragment umher; jetzt wird man begreifen, was mit dem: *λόγον τε οὐκ ἔχοντι διδόμεν οὔτ' αὐτοῖς οὔτ' ἄλλοις* verstanden, oder vielmehr mißverstanden sei. Aber wunderbar hat hier die Ironie des Zufalls gewaltet: gerade an der Stelle, wo der Fälscher sich mehr als irgendwo an

einen Neupythagoreer hielt, traf er unglücklicherweise eine Aeußerung, welche einen Tadel der alten Pythagoreer einschließt, und dies schrieb er, fahrlässig und unwissend wie er war, getrost ab, so daß nun das angebliche Fragment eines alten Pythagoreers selbst enthält, was die Spätern polemisch zu ihrer Verkleinerung aufbrachten. Hier stellt sich der Fälscher uns in seiner ganzen Blöße dar.

Vielleicht eine andere Bewandniß hat es mit einer Schrift des Archytas, in welcher über alle zehn Kategorien des Aristoteles philosophirt wird. Es ist nicht nur dieselbe Zahl der Kategorieen, sondern es sind auch genau dieselben Namen, nur die Ordnung ist etwas anders. Was den nähern Inhalt anlangt, so ist es wieder eine wilde Compilation aus den Kategorieen des Aristoteles mit wunderlichen Abweichungen, in welchen die Originalität liegen soll. Simplicius theilt daraus höchst freigebig mit, ja sein Commentar dreht sich großentheils um den Vergleich der Kategorieen des Aristoteles mit denen seines angeblichen Pythagoreers, wobei nicht selten vorkommt, daß der letzte die Sache besser und feiner gefaßt haben soll, und das will um so mehr sagen, da dieser Archytas ja ohnedies schon dem Aristoteles das Verdienst der Erfindung streitig macht.

Es heißt bei Simplicius zu Anfang des Abschnitts *περὶ τοῦ ποῦ καὶ ποτέ*, wie folgt: *Ὁ μέντοι Ἀρχύτας μετ' αἰτίας τὴν τάξιν τῶν κατηγοριῶν ἀποδοὺς, φυλάττει τὴν αὐτὴν ἐν τοῖς πλειόσι. πλὴν ὅτι καὶ αὐτός ἐστιν ὅπου τὴν*

*ξιν ἐναλλάττει. ἐν μὲν δὴ τῷ περὶ τῆς τάξεως λόγῳ· ἐπειδὴ πᾶν τὸ κινούμενον, φησὶν, ἐν τόπῳ τινι κινεῖται, τὸ δέ γε ποιὲν καὶ πάσχεν κινάσιές τινες κατ' ἐνέργειαν, φανερὸν ὅτι τόπον ἐπῆμεν δεῖ πρῶτον ἐν ᾧπερ ἐστι τὸ ποιέον ἢ τὸ πάσχον· τὰς δὲ διαφορὰς αὐτῶν καὶ τὰ ἴδια ἀποδιδοὺς τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν τροτάττει τοῦ ποῦ ἑκατέρωθι.* Woher der Verfälscher diese Weisheit hat, ist auch erkennbar, aus eben jenem Ausspruch des Zeno nämlich, welcher ihm oben seine Philosophie über den Ort eingegeben hat. Allein hier bei den Kategorien hat Aristoteles, der ja auch den Satz des Zeno verwirft, ganz andere Gesichtspunkte.

Noch eine zweite Stelle über die Anordnung der Kategorieen in der untergeschobenen Schrift entnehme ich Fol. 264, *περὶ τοῦ κεῖσθαι*, zu Anfange: *Μετὰ δὲ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ὁ μὲν Ἀριστοτέλης τὸ κεῖσθαι τέθεικεν, ὁ δὲ Ἀρχύτας τὸ ἔχειν, ὁ μὲν γὰρ ἀπεῖδεν εἰς τὸ τέλος εἶναι τοῦ ποιεῖν ἢ τοῦ πάσχειν τὸ κεῖσθαι —Ἀρχύτας δὲ ἀπιδὼν εἰς τὰς σχέσεις τήν τε ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς ἕτερον καὶ τὴν ἀφ' ἑτέρων πρὸς αὐτὸ, καὶ ὅτι κατὰ ταύτην μὲν τὸ ἔχειν, κατ' ἐκείνην δὲ τὸ κεῖσθαι γίνεται, προετίμησε τὸ ἔχειν τοῦ κεῖσθαι.* — Ferner: *Ὁ μὲν δὲ Ἀρχύτας τὰ καθαρὰ γένη τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἐν τοῖς ἀρχηγικωτάτοις θέμενος, τοῦ μὲν ποιεῖν ἐν τῷ θεῷ, τοῦ δὲ πάσχειν ἐν τῇ ὕλῃ, εὐλόγως συνέταξε τὸ ἔχειν, ὅπερ ἐγγίγνεται τῇ ὕλῃ ἀπὸ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Mit diesen letzten Worten ist zugleich Hartenstein widerlegt, welcher behauptet, es käme in diesem so stark an Aristo=

telisches anklingenden Fragmenten daneben keine Spur von Platonischem und Neoplatonischem vor, welches jene anderen Fragmente so bestimmt charakterisire. Desgleichen zeigt sich auch in eben diesen Bruchstücken dasselbe Bestreben, zuweilen altdorische Worte und pythagorische Floskeln einzumischen, die aber immer sehr einzeln bleiben. Auch ist zuweilen hier wie dort Mathematisches hereingezogen, aber es geht nie über die ersten Elemente hinaus und erstreckt sich immer nur auf Dinge, welche zu wissen man kein Mathematiker zu sein braucht, geschweige denn ein Pythagoreer.

Alle Fragmente dieser Art aus des Simplicius Commentar zu den Categorieen hier zusammen zu stellen, oder überdies noch zu emendiren und zu erläutern, kann nach dem Stand der Dinge wohl nicht unsere Absicht sein, auch hat Hartenstein sie bereits gesammelt, und die wichtigsten und interessantesten haben wir betrachtet. Dagegen führen wir lieber noch einiges von den Worten des Simplicius an, womit er sie begleitet. Pag. 154: *Ὁ μὲν οὖν Ἀρχύτας, ὡς τὸ πρότερον εἴρηται, μετὰ τὴν οὐσίαν εὐθὺς τάττει τὴν ποιότητα, λέγων· δευτέρα δὲ ἁ ποιότης, ἄνευ δὲ τῶ τί ἐστιν ἦμεν ἀδύνατον ποῖόν τι ἦμεν· τρίτα δὲ, φησὶν, ἁ ποσότης. Καὶ Εὔδωρος δὲ τῷ περὶ τῆς οὐσίας λόγῳ τὸν περὶ τῆς ποιότητος λόγον, καὶ μετὰ τοῦτον τὸν περὶ τοῦ ποσοῦ συνεζεῦχθαί φησιν.* In der Art, wie Simplicius hier den Eudorus citirt, scheint sich zu verrathen was er sonst zu verbergen sucht, daß er

nämlich die Schrift des Archytas nicht selbst hatte, sondern nur aus den Citaten eines andern schöpfte. Etwas Aehnliches vermuthe ich, wenn Simplicius zu vielen Malen anhebt: Ἀνδρόνικος καὶ Ἀρχύτας — wären dieser oder jener Meinung. Doch davon weiter unten. Und hiermit scheinen uns denn auch, was die Echtheit anlangt, die sehr ähnlichen λόγοι καθολικοὶ erledigt. Wohl noch Niemand hat sie für echt gehalten.

Wir kommen jetzt an den schwierigsten Theil der Aufgabe, nämlich an diejenigen Fragmente, von denen H. Ritter meinte, sie könnten möglicherweise etwas Echtes enthalten; er setzt aber freilich hinzu, ihr Inhalt sei unbedeutend, und wir bemerken nur noch, daß in den meisten nicht direkte, sondern indirekte Rede herrscht, so daß sie also schon darum nicht unter die eigentlichen Fragmente gezählt werden dürfen.

Zuerst aber ein Fragment, welches Ritter nicht gekannt zu haben scheint. Joannes Lydus (de mensib. VI. p. 21 ed. Schouw.) giebt folgendes: ψυχὴ ἀνθρώπου, φησὶν ὁ Πυθαγόρας, ἐστὶ τετράγωνον εὐθυγώνιον. Ἀρχύτας δὲ τῆς ψυχῆς τὸν ὅρον οὐκ ἐν τετραγώνῳ, ἀλλ' ἐν κύκλῳ ἀποδίδωσι διὰ τοῦτο. ψυχὰ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἀνάγκα δὲ τὸ πρῶτον κινοῦν, κύκλος δὲ τοῦτο ἢ σφαῖρα. Es wäre allerdings wieder nicht unmöglich, daß sich unter anderen Definitionen des Archytas auch eine über die Seele erhalten hätte, allein wir machten wahrscheinlich, daß man in jenen ὅροις keine Schrift anzunehmen genöthigt sei. In die-

sen allerdings als direkte Rede eingeführten Worten zeigt sich aber das *πρῶτον κινοῦν* sogleich als ein aristotelischer Begriff. Das Uebrige scheint zusammengesetzt aus zwei Stellen des Aristoteles von der Ansicht der Pythagoreer über die Seele (de anima I, 2), wonach einige die Sonnenstäubchen für die Seelen hielten, andere das, was diese bewegt; sodann in demselben Kapitel die schon angeführte Stelle über die Meinung des Alkmäon, daß die Seele göttlich sei, weil sie sich bewege, gleich wie die göttlichen Gestirne. Der metaphysische Begriff des *πρῶτον κινοῦν*, daß nur von Gott gebraucht einen Sinn hat, ist in der That unvereinbar mit solchen Vorstellungen. Nach den Plac. philos. IV, 2. nennt Pythagoras die Seele *ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα*. Aber bei Plutarch de animae generatione cap. I, wird diese Ansicht vielmehr dem Xenokrates beigelegt. Sie wäre also nachplatonisch. Auffallend ist im Obigen noch das *κύκλος ἢ σφαῖρα:* für einen Mathematiker ist Kugel und Kreis wahrlich noch sehr verschieden. Sehr leicht könnte dies auch nur aus den untergeschobenen Fragmenten genommen sein, denen es gar nicht unähnlich sieht.

Demnächst enthält Syrianus (in Arist. Metaph. XIV.) ein Fragment, welches stutzig machen könnte. *Ποῖον ἐν ἐρωτᾷς; τὸ ἀρχηνικὸν ἢ τὸ ἐν μορίοις ἐλάχιστον; ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ' αὐτοῖς ἑνὸς καὶ μονάδος, περὶ ἧς καὶ τῶν πρεσβυτέρων Πυθαγορείων πολλοὶ διελέχθησαν, ὥσπερ Ἀρχύτας, ὅς φησιν ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μόνας συγ-*

γενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων. Aber Theon von Smyrna meldet uns ja das Gegentheil (Arithm. p. 27) Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν· οἱ δὲ πλεῖστοι προστιθέασι τῷ μονάδα αὐτὴν τὴν πρώτην μονάδα· ὡς οὔσης τινὸς οὐ πρώτης μονάδος, ἥ ἐστι κοινότερον καὶ αὕτη μονὰς καὶ ἕν. Den Schlüssel zu dieser in der That sehr eigenthümlichen Angabe glaube ich in einer Stelle des Moderatus zu finden, welche uns Stobäus im zweiten Kapitel der physischen Eclogen aufbehalten hat: — τινὲς τῶν ἀριθμῶν ἀπεφήναντο τὴν μονάδα, τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἕν· τοῦτο δὲ σῶμα τεμνόμενον εἰς ἄπειρον· ὥστε τὰ ἀριθμητὰ τῶν ἀριθμῶν ταύτῃ διαλλάττειν ᾗ διαφέρει τὰ σώματα τῶν ασωμάτων. Die Monas, welche der Repräsentant alles Ewigen und Vollkommenen ist, sollte überhaupt nicht mehr auf das Zählbare angewandt werden, weil dies nämlich das sinnlich Wahrnehmbare ist. Hierbei kam den Neupythagorern zu statten, daß die alten Pythagoreer sich nur des Wortes τὸ ἓν bedient. Danach läge denn in Worten des Theon, den wir schon vorhin aus dem Moderatus schöpfen sahen, bloß eine diesem Schriftsteller angehörige Bemerkung, daß Archytas und Philolaus einen solchen Unterschied nicht gekannt hätten, alles aber fehlt daran, daß hier eine positive Lehre des Archytas überliefert wäre. Da dies so gut stimmt, so bleibt wohl nichts übrig, als anzunehmen, daß Syrianus sich irgendwie geirrt habe, wenn wir den Irrthum auch nicht näher nachweisen können —

oder, daß er, wo nicht aus falschen Fragmenten, so doch vielleicht aus falschen Darstellungen der Neupythagoreer geschöpft.

Noch einmal kommt Archytas bei Syrianus vor; doch nein, das ist zu viel gesagt, denn im Text steht: *Ἀρχαίνετος καὶ Φιλόλαος*, und Boeckh hat erst durch Vermuthung, die aber wohl begründet ist, *Ἀρχύτας* gesetzt. Die Stelle lautet jetzt in der griechischen Urschrift (denn Boeckh kannte nur die lateinische Uebersetzung von Bagolini): *Ὅλως δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν δύο στοιχείων τὰ ἐπέκεινα ᾔδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι, διὰ μὲν τοῦ πέρατος τὴν τῷ ἑνὶ συγγενεστέραν ἐνδεικνύμενος πᾶσαν συστοιχίαν, διὰ τε τῆς ἀπειρίας τὴν ταύτης ὑφειμένην καὶ ἔτι πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἑνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξῃρημένην προέταταν, ἣν Ἀρχαίνετος (Ἀρχύτας) μὲν αἰτίαν πρὸ αἰτίας εἶναί φησι, Φιλόλαος δὲ τῶν πάντων ἀρχὰν διεισχυρίζεται.* Was hier von Philolaus gesagt ist, trägt alle Anzeichen der Echtheit und stimmt ganz mit den Begriffen, die wir uns von pythagoreischer Philosophie zu machen haben; ob aber diese Glaubwürdigkeit sich auch auf das übertrage, was von Archytas berichtet wird, das ist eine andere Frage. Sehr pythagoreisch klingt „die Ursache vor der Ursache" allerdings wohl nicht, die Auffassung ist für sie viel zu metaphysisch, so daß Aristotelisches im Hintergrunde zu liegen

8*

scheint. Namentlich aber wird man finden, daß die Variante der Benennung des Philolaus τὸ ἓν ἀρχὰ πάντων in ihrer Einfachheit ungemein dagegen absticht. Vielleicht ist der Ausdruck: αἰτία πρὸ αἰτίας überhaupt nicht griechisch, es scheint vielmehr eine solche Potenzirung auf Orientalisches oder wenigstens ganz Spätes hinzudeuten.

Wir wissen von Archytas ausdrücklich nach der Angabe des Theon Smyrnäus (Arithm. ed. de Gelder p. 32.) daß er, gleich wie Philolaus, die Eins als ἀρτιοπέριττον annahm; hieraus scheint einfach zu folgen, daß er weder einen so absoluten Dualismus gelehrt haben kann, als ihn die Fragmente ergeben, noch auch das Numerische in der Zahl mit rein metaphysischen Speculationen vertauscht haben wird.

Nun giebt es zwar noch ein Fragment des Archytas, welches Simplicius (ad Arist. phys. 986.), diesmal auf die Autorität des Eudemus gestützt, uns zuführt. Nachdem Eudemus den Plato wegen seiner Lehre von der Bewegung getadelt, fährt er fort: βέλτιον δὲ αἴτιον λέγειν ὥσπερ Ἀρχύτας. In der Bewegung etwas Ursächliches zu sehen, ist freilich kein besonderes Philosophem, und so nackt und ohne alle nähere Bestimmung haben wir eben nicht viel an dieser Nachricht. Daß hier aber Archytas auf Kosten des Plato gelobt wird, darf uns vielleicht bedenklich machen; es könnte möglicherweise auch hier ein Betrug obwalten; die Archyteia, welche dem Aristo-

tes beigelegt werden, mit denen es aber nach dem Obigen unmöglich seine Richtigkeit haben kann, erwecken eben kein günstiges Vorurtheil. Noch einmal beruft sich Simplicius (ad phys. Fol. 108.) bei einem Fragment des Archytas auf die Autorität des Eudemus, und so gern wir diese Autorität anerkennen würden, so ist der Inhalt des Bruchstücks doch nicht eben dazu geeignet. *Ἀρχύτας δὲ, ὡς φησὶν Εὔδημος, οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον· ἐν τῷ ἐσχάτῳ ἤγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανοῦ γενόμενος πότερον ἐκτείναιμι τὴν χεῖρα ἢ τὴν ῥάβδον εἰς τὰ ἔξω ἢ οὐκ ἄν; τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτείνειν ἄτοπον· εἰ δὲ ἐκτείνω ἤτοι σῶμα ἢ τόπος τὸ ἐκτὸς ἔσται.* Diese Dialektik klingt für einen alten Pythagoreer viel zu sophistisch; da das Fragment allem Anschein nach uns nicht Worte aus einer Schrift des Archytas giebt, so kann es schon dadurch unserem bisherigen Resultat nicht gefährlich werden. Daß die Pythagoreer ein *ἄπειρον* außer der Welt annehmen, wissen wir schon aus Aristoteles Phys. III, 4; aber schwerlich gründeten sie diese Annahme auf ein solches Dilemma. Da wir schon die Autorität des Aristoteles zur Fälschung gemißbraucht sahen, so konnte es wohl auch mit seinem Schüler Eudemus geschehen, der sich hierzu ganz besonders empfahl, weil, wie wir sogleich bekommen, durch ihn die Kunde von einem mathematischen Satz des Archytas aufbehalten worden ist. Was dagegen das Dialektische in den falschen Fragmenten anlangt, namentlich bei den Lehren von Raum und Zeit, so kann die Aehnlichkeit mit

gegenwärtigen Fragment wohl nach keiner Seite hin Glauben gewähren.

Seiner Form nach zwar direkt, aber schon darum den übrigen Fragmenten nicht gleichzustellen, weil es in lateinischer Sprache erhalten worden, ist ein Fragment bei Claudianus Mamertus (de stato anim. II. 7): Archytas Tarentinus idemque Pythagoricus in eo opere, quod de rerum natura magnificum prodidit, post multam de numeris utilissimamque disputationem „anima, inquit, ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris. Es könnte vielleicht scheinen, als ob dieses Fragment mit der ἑνιαία αἰτία bei Syrianus im Einklange sei, und als ob beide Fragmente sich gegenseitig unterstützten; allein die Aehnlichkeit ist doch nur ungefähr und äußerlich und erinnert hier vielmehr an neupythagoreische Vorstellung. Desto mehr ist diese Darstellung im Widerspruch mit dem κύκλος ἢ σφαῖρα bei Joannes Lydus, und nicht minder mit dem aus Philolaus und Aristoteles Angeführten, wonach der Seele eine vollkommenere Zahl als die Eins scheint zukommen zu müssen. Hiermit verbinde man noch eine Notiz, welche uns Plutarch in der schon oben citirten Schrift de animae generatione cap. I, giebt, woselbst es heißt: καὶ Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος — διὸ καὶ βελτίονας εἶναι τῶν ἀριθμῶν ὅσοι τῇ μονάδι προσεοίκασι· τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμόν. Dies hat allen Anschein der Echtheit für sich und stimmt

vollkommen mit Philolaus; alsdann aber muß die Stelle des Claudianus Mamertus auf Falschem beruhn; sicherlich enthält sie nichts, was solchen Zeugnissen und Gründen gegenüber treten könnte.

Nach so vielem Falschen kommen wir jetzt endlich zu einigem Wenigen, das echt ist; allein wir haben es hier auch nicht mehr mit direkten Fragmenten, nicht mehr mit Stellen aus archyteischen Schriften, sondern nur mit der Tradition zu thun.

Eutocius, der Commentator des Archimedes, giebt uns zum zweiteu Problem des zweiten Buches περὶ σφαίρας καὶ κυλίνδρου unter der Ueberschrift ἡ Ἀρχίτου εὕρεσις ὡς Εὔδημος ἱστορεῖ, die Lösung der Aufgabe, durch die Section des Halbcylinders zwei Proportionallinien zwischen zwei gegebenen Geraden zu finden. Wenn nun schon aus der Ueberschrift folgt, daß wir nicht des Archytas Worte haben, so zeigt sich in der Ausführung auch vollkommen die Weise des Eutocius. Es scheint der archyteische Satz eben so auf dem Wege der Tradition bekannt gewesen zu sein, als der pythagoreische. Da sich Eutocius auf den Eudemus beruft, so wird vollends Niemand annehmen wollen, daß ihm eine mathematische Schrift vorgelegen habe. Er nennt uns auch das Buch des Eudemus, das ihm als Quelle diente: Εὐδήμου γεωμετρικὴ ἱστορία (s. oben).

In demselben Kapitel theilt Eutocius noch einen Brief des Eratosthenes an den König Ptolomäus mit, in

chem noch weiter von dem Satz des Archytas die Rede ist, nämlich von der auch bei Plato und Diogenes zur Sprache gebrachten Verdoppelung des Kubus. Die bezügliche Stelle daraus lautet: *μετὰ χρόνον δέ τινα φασὶ Δηλίους ἐπιβαλλομένης νόσου κατὰ χρησμὸν διπλασιᾶσαί τινα τῶν βωμῶν ἐπιταχθέντας, ἐμπεσεῖν εἰς τὸ αὐτὸ ἀπόρημα. Διαπεμψαμένους δὲ τοὺς παρὰ τῷ Πλάτωνι ἐν Ἀκαδημίᾳ γεωμέτρας ἀξιοῦν αὐτοῖς εὑρεῖν τὸ ζητούμενον. Τῶν δὲ φιλοπόνως ἐπιδόντων ἑαυτοῖς καὶ ζητούντων δύο δοθεισῶν δύο μέσας λαβεῖν, Ἀρχύτας μὲν ὁ Ταραντῖνος λέγεται διὰ τῶν ἡμικυλίνδρων εὑρηκέναι. Εὔδοξος δὲ διὰ τῶν καλουμένων καμπύλων γραμμῶν.* Es hat also der archyteische Satz eben so gut seine Fabel als der pythagoreische.

Weiter aber scheint man von der Mathematik des Archytas auch nicht viel gewußt zu haben. Proclus in seinem Commentar zu den Elementen des Euclid (zum zweiten Buch) nennt uns in der Reihe der berühmten Mathematiker nur eben den Namen des Archytas, irgend etwas Näheres von ihm anzufuhren weiß er nirgend, und was uns sonst von der Mechanik unseres Philosophen gemeldet wird, streift an Fabel oder Anecdote, Wieviel weniger ist nun von der eigentlichen Philosophie des Archytas Echtes zu erwarten!

Fast alles beschränkt sich auf eine kleine und überdies unbestimmte Angabe in den Problemen des Aristoteles (XVI, 9) *πότερον, ὥσπερ Ἀρχύτας ἔλεγε, διὰ τὸ ἐν τῇ κινήσει τῇ φυσικῇ ἐνεῖναι τὴν τοῦ ἴσου ἀναλογίαν. κινεῖσθαι γὰρ ἀνά-*

*λογον πάντα· ταύτην δὲ μόνην εἰς αὐτὴν ἀνακάμπτειν, ὥστε κύκλους ποιεῖν καὶ στρογγύλα ὅταν ἐγγένηται.*

Endlich führt noch Proclus zum Timäus an, daß Archytas fünf Elemente angenommen habe: *σαφῶς τὸν κόσμον ἐκ τῶν τεσσάρων φησὶ συνεστάναι στοιχείων, ὡς τὸ πέμπτον σῶμα δῆλον ὅτι οὐχ ἡγούμενος τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰσαγόμενον.* Von Aristoteles giebt es auch Diogenes an (V, 1, 13), doch waren hierüber seine Ausleger in Streit. Ob aber diese Angabe für Archytas Grund habe, ist schwer zu sagen.

Hiermit ist denn die Aufzählung der archyteischen Fragmente beendigt. Es versteht sich von selbst, daß wir auf solche Angaben späterer Schriftsteller weiter keine Rücksicht genommen haben, welche sich offenbar nur auf die falschen Fragmente beziehen, denn hierdurch werden der Kritik keine neuen Elemente zugeführt. So bezieht sich z. B. der Scholiast des Plato (Bekker Part. III. Vol. I. p. 411) nur auf das bei Jämblichus in Villoisons Anecdotis aufbehaltene Fragment.

Fassen wir nun das Resultat zusammen, so glauben wir aussprechen zu dürfen: daß von den sämmtlichen direkten Fragmenten des Archytas auch nicht ein einziges sich als echt empfiehlt, und dieses Resultat wird am Ende den Gelehrten nicht sehr überraschend sein. Schon Meiners hielt es mit Recht für sehr unwahrscheinlich, daß die spätesten Schriftsteller so viele

ten des Archytas sollten besessen haben, während die ältern weit kritischeren und dem Zeitalter des Archytas um so viel näher stehenden uns so äußerst wenig von dem im Alterthum hochberühmten Mann zu melden wissen.

Aber wenn auch die Fragmente nicht echt sind, und wenn ein späterer Fälscher sie gemacht hat, so bleibt immer noch die Frage, ob ein solcher nicht Nachrichten benutzt haben könnte, welche uns verloren gegangen wären. Wo diese Frage irgend statthaft war, sind wir im Verlauf der Untersuchung bereits darauf eingegangen, aber sie fiel nicht günstig aus. Kaum irgend etwas mehr als ein paar pythagoreische Worte sind es, welche der Falsarius anzubringen weiß, über den Sinn des Pythagoreismus zeigt er sich überall und durchweg völlig ununterrichtet, seine Lehren sind ganz unverträglich mit den Lehren der Schule. Es ist gar keine Frage, daß, wer heutiges Tags auf einen ähnlichen Betrug ausgehen wollte, gewiß Fragmente des Archytas zu Stande bringen würde, die ungleich täuschender wären. Er brauchte, um unsern Fälscher zu übertreffen, nur eine mittelmäßige Kenntniß und noch gar nicht das eigenthümliche Talent eines Wagenfeld. Und doch zeigt unser Verfasser, daß er keineswegs ganz ungelehrt sei: es scheint also wohl zu folgen, wie wenig man zu seiner Zeit noch vom alten Pythagoreismus wußte.

# Siebentes Kapitel.

## Werke der übrigen Pythagoreer. Wahrscheinlicher Verfasser.

Wir hätten jetzt wenigstens noch zwei Kapitel übrig, nämlich erstens über die Fragmente der anderen Pythagoreer, deren uns Stobäus so viele giebt, und zweitens haben wir noch zu untersuchen über Zeit und Ort der Fälschung, wo möglich auch über die Namen und Personen der Fälscher. Aber wir wollen hier ein abgekürztes Verfahren beobachten: wir fassen beides zusammen, und hoffen sogar davon Vortheil zu haben.

Das Resultat der Untersuchung von Hartenstein ist ein überaus complicirtes. Der Gelehrte nimmt erstlich echte und unechte Fragmente an. Zu den echten zählt er Fragmente von der verschiedensten Art: metaphysische, physische, musikalische, und selbst politische, nämlich die unter der Ueberschrift ἐκ τοῦ περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης bei Stobä

nimmt ferner an ganz echte und halb echte, die letzteren durch Interpolation entstellt; gewiß eine sehr mißliche Annahme. Unter den unechten aber ordnet er nach vier Kategorien und stellt demgemäß vier Verfasser auf. Das ist wahrlich sehr viel, zumal wenn man erwägt, daß schon Petersen, auf Boeckhs Bemerkung gestützt, zugab, die Fragmente bei Stobäus seien sämmtlich von gleicher Art und müßten gleiches Schicksal theilen. Ich bin nun nicht bloß eben dieser Ansicht, sondern dehne dieselbe noch dahin aus, daß auch für fast alle übrigen, nur die Kategorien und die vielleicht ganz späten λόγοι καθολικοὶ ausgenommen, ein einziger Verfasser ausreiche. Hartenstein muß ich bei der Spaltung Unrecht geben. Es ist allerdings wahr, daß in einigen Fragmenten mehr der aristotelische Charakter hervortritt, in andern zugleich noch ein anderer; allein wer danach mit Besonnenheit eine Scheidung versuchen will, wird sehr bald die Bemerkung machen, daß beide Charaktere sich völlig in einander verlaufen, und daß sie untrennbar neben einander hergehen. Falsch ist es ferner, was Hartenstein behauptet, daß einige Fragmente bloß aristotelischen, andere bloß neoplatonischen Anstrich hätten; wir haben gelegentlich schon darauf hingewiesen.

Nun gehe ich aber auch noch weiter. Ich behaupte, daß auch alle übrigen Fragmente der Pythagoreer bei Stobäus und Jamblichus nur eben diesen Verfasser haben. Die beiden Seiten nach denen er sich uns in den Fragmenten des

Archytas charakterisirte, treten hier sogar noch viel stärker und kenntlicher hervor, nämlich einerseits das Aristotelische, anderseits das Jüdische.

Die meisten dieser Fragmente der Pythagoreer drehen sich gleichfalls um die εὐδαιμονία und wir begegnen ganz genau derselben Diction. Ueberall ist wieder die Ethik des Aristoteles mit unbedeutenden Variationen ausgeschrieben, z. B. beginnt das Fragment des Theages (bei Orelli l. c. p. 308): *Ἀρχαὶ τᾶς συμπάσας ἀρετᾶς τρεῖς· γνῶσις καὶ δύναμις καὶ προαίρεσις.* Dies erinnert an den Anfang des zweiten Kapitel des ersten Buchs der Nicomachischen Ethik: *Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ὀρέγεται* — und so sind wir dem Wort *ὄρεξις* in den Fragmenten schon öfters begegnet. Nun ist der Verfasser aber auch zu häufigen Wiederholungen genöthigt; so lehrt z. B. der Pythagoreer Metopus (S. 322) unter andern: *Ἀνάγκα δ' ἀρετὰν πᾶσαν τρία ταῦτ' ἔχεν, λόγον καὶ δύναμιν καὶ προαίρεσιν,* und Kleinios (S. 324) *Πᾶσα μὲν ὦν ἀρετὰ τελεοῦται ἐκ λόγω καὶ προαιρέσιος καὶ δυνάμιος.* Namentlich aber werden der Periktione fast genau dieselben Worte untergelegt, als dem Archytas (S. 346): *Γέγονε καὶ συνέστα ἄνθρωπος ποττὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τᾶς τῶν ὅλων φύσιος καὶ τᾶς σοφίας· ἔργον ἐντιν αὐτῷ τούτῳ κτήσασθαι καὶ θεωρῆσαι τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν. — Γαμετρία μὲν ὦν καὶ ἀριθμητικὰ καὶ τἆλλα τὰ θεωρητικὰ καὶ ἐπισταμονικὰ περί τινα τῶν ἐόντων κατασχολέοντι, ἃ δὲ*

*σοφία περὶ πάντα τὰ γένη τῶν ἐόντων. Οὐ γὰρ ἔχεν σοφία περὶ πάντα τὰ ἐόντα ὡς ὄψις περὶ πάντα τὰ ὁρατὰ, καὶ ἀκοὰ περὶ πάντα τὰ ἀκουστά;*

Alle Gattungen der archyteischen Fragmente finden wir hier wieder: was dort auf den berühmtesten Pythagoreer vereinigt worden, ist hier auf viele vertheilt, deren Orelli nicht einmal alle nach Stobäus gegeben hat. Bis auf Kleinigkeiten sind es immer wieder dieselben Gedanken, Bilder, Wendungen, welche wir schon aus dem falschen Archytas kennen und überall zeigt sich dieselbe Grenze des Wissens. So oft von Musik die Rede ist, geht es nicht über die hohen und tiefen, die schnellen und langsamen Schwingungen hinaus, in der Geometrie bleibt der Verfasser bei der Linie stehen und noch weniger wagt er sich in das Feld der Zahlen. So berufen wir uns denn auf den schon von Petersen anerkannten Ausspruch Boeckhs, daß alle diese Fragmente bei Stobäus in gleicher Kategorie ständen. Ja auch der Anonymus, welcher zuerst von Gale gegeben worden, und hier bei Orelli vor dem Archytas abgedruckt ist, muß augenscheinlich demselben Verfasser beigemessen werden. Ein paar kleine Proben reichen hin, die Congruenz mit den archyteischen Fragmenten ins Licht zu stellen. Gleich zu Anfange der *διάλεξις β.* heißt es: *λέγονται δὲ καὶ περὶ τῶ καλῶ καὶ αἰσχρῶ δισσοὶ λόγοι. Τοὶ μὲν γὰρ φαντί· ἄλλο μὲν ἦμεν τὸ καλὸν, ἄλλο δὲ τὸ αἰσχρὸν, διαφέρον, ὥσπερ καὶ τοὔνομα, οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα. Κἀγὼ πειρασοῦμαι τόνδε τὸν*

*τρόπον ἐξαγεόμενος κ. τ. λ.* Niemand kann hierin Inhalt und Styl des archyteischen Fragments *περὶ τοῦ ὄντος* verkennen. Und dem ganz ähnlich der Anfang der ersten Dialexis: *Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῶ ἀγαθῶ καὶ τῶ κακῶ. Τοὶ μὲν γὰρ λέγοντι ὡς ἄλλο μέν ἐστι τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν. τοὶ δὲ, ὡς τὸ αὐτό ἐστι, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἴη, τοῖς δὲ κακόν. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖςδε ποτιτίθεμαι.*

Um noch ferner die Aehnlichkeit mit den Fragmenten des Archytas zu beweisen, gebe ich nur den Anfang der vierten Dialexis des Anonymus: *Λέγονται δὲ καὶ περὶ τῶ ψεύδεος καὶ τᾶς ἀλαθείας δισσοὶ λόγοι, ὧν ὁ μὲν φατὶ, ἄλλον μὲν τὰν ψεύσταν ἦμεν λόγον. ἄλλον δὲ τὸν ἀληθῆ· τοὶ δὲ τὸν αὐτόν.* Man vergleiche wieder das archyteische Fragment *περὶ τοῦ ὄντος.* Der häufige Anfang des Anonymus mit *φημὶ* muß uns auf die ethischen Fragmente des Archytas hinweisen. Was aber den Ton des Ganzen anlangt, so bemerke ich nur noch, daß in allen diesen Fragmenten außer den beständigen aristotelischen Brocken auch die übertriebene Sucht zu definiren und zu theilen herrscht, namentlich die Dreitheilung, im übrigen ist dieser Ton niemals zu demonstriren, man muß lesen und fühlen.

Aber so viel Aristotelisches uns auch entgegen tritt, so ist der Verfasser doch eben so wenig ein Peripatetiker, als er ein Neupythagoreer ist. Alles erscheint viel zu oberflächlich und äußerlich, es verräth sich bei aller Gedrängtheit

aristotelischer Anklänge doch durchaus keine Vorliebe für Aristoteles. Er hat überhaupt kein philosophisches Interesse, er mischt das erste beste ohne inneren Zusammenhang durch einander, und es ist im Grunde zufällig, daß er das meiste aus Aristoteles nahm; in solchem Sinne ist er ganz von jenen Fälschern zu unterscheiden, die von bestimmtem Parteiinteresse geleitet wurden, wie es z. B. mit dem Verfasser jener Archytea der Fall gewesen zu sein scheint. Es kommen auch in einzelnen Stellen einzelne Anklänge an Plato vor, welche beweisen, daß er die Schriften dieses Philosophen vor Augen hatte. So ist z. B. jene Stelle, in der wir neupythagoreischen Einfluß erkannten, doch ihrem Ausdruck nach wieder aus dem Plato genommen, nämlich im Fragment des Archytas *ἐκ τοῦ περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως*. Die Worte: *οἱ γὰρ περὶ γεωμετρίαν ὑποθέμενοι τό,τε πέρισσον καὶ τὸ ἄρτιον καὶ σχήματα καὶ γωνιῶν τρισσὰ εἴδεα ἐκ τούτων πραγματεύονται τὰ λοιπά,* diese und der größte Theil des ganzen Fragments ist, wie Hartenstein p. 25 nachgewiesen hat, fast ganz und gar aus dem Plato abgeschrieben, und zwar aus der Republik p. 509 — 511. Auch der in dem Fragment aus der angeblichen Schrift des Archytas *περὶ μαθηματικῆς* vorkommende Satz: *ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι εἶμεν ἀδελφεά,* verweist uns ebendahin, bei Plato (Rep. p. 530): *αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες ἐπιστῆμαι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασιν καὶ ἡμεῖς.* Diese Anklänge sind nun aber ganz eben so äußerlich, als das

Pythagoreische, was sich immer nur auf einzelne Worte beschränkt und worin sich zu verrathen scheint, daß der Fälscher wohl auch von Philolaus nicht mehr gekannt habe, als ein paar Fragmente. Auf keiner Seite finden wir ein Eingehen in ein philosophisches System; der Verfasser ist wohl überhaupt kein Philosoph, er ist nicht etwa zugleich Jude und Peripatetiker, wie uns dies z. B. vom Aristobul unter Ptolemäus Philometor gemeldet wird; sondern er ist nur ein Jude, der in griechischer Philosophie geblättert hat.

Was nun dies orientalische Element anlangt, so haben wir darauf noch näher zu achten. Es äußert sich zunächst in häufigen und kühnen Bildern. Hier haben wir selbst für die Fragmente des Archytas noch einiges nachzutragen. In dem von Gaisford gegebenen Fragment, aus dem wir schon einige Metaphern erwähnten, kommt überdies noch vor: *νέεσθαι πρόσφορα;* von den Wollüstigen wird gesagt: *ἄγχονται ἐν κακᾷ ζαλᾷ,* besonders auffallend ist gegen den Schluß der Ausdruck: *ἁγεμόνα τᾶς δὲ ἄλλας ψυχᾶς καὶ τῶ σκάνεος αὐτᾶς.* Das Zelt oder Dach der Seele zu sagen, lag wohl jedem Griechen fern: dies scheint eine entschieden orientalische Vorstellung. In dem Fragment der Periktione *ἐκ τοῦ περὶ γυναικὸς ἁρμονίης* (bei Orelli p. 348) kommt *σκᾶνος,* oder, wie hier geschrieben wird *σκῆνος* wiederholt geradezu in der Bedeutung von Körper vor: *σκῆνος δὲ ἄγειν χρὴ πρὸς μέτρα φύσιος — σκῆνος γὰρ ἐθέλει μηδὲ γυμνὸν εἶναι — καὶ ἀπεριεργίᾳ τὸ σκῆνος διάξει τουτέω*

Hiermit nun jenes *μισοπρόβατον* zusammengehalten, so kann wohl kaum mehr zweifelhaft sein, unter welchem Volk wir den Verfasser zu suchen haben.

Das Bruchstück des Pythagoreers Euryphamus (bei Orelli p. 300) vergleicht den Menschen mit einer Lyra: *ἀνθρώπω γὰρ βίος λύρας ἐξακριβωμένας καὶ κατὰ πᾶν ἐπιτελέος ἐοίσας εἰκὼν ἐντι.* Das hätte nun wohl auch ein Grieche sagen können; allein in dem angeblichen Fragment des Kallikratides (bei Orelli p. 336) kommt derselbe Vergleich wieder, und da verräth sich der Jude, indem statt der Lyra hier *ψαλτήριον* gesetzt ist: *ὡς δ' ἁπλῶς εἰπεῖν, πᾶς ὁ οἶκος καθάπερ ψαλτήριον τριῶν τούτων χρήζει τυχέν· ἐξαρτύσιος, συναρμογᾶς, ἁφᾶς τινος καὶ χρήσιος μωσικᾶς* — Die obige aus dem Fragment des Euryphamus citirte Stelle fährt aber fast genau mit denselben Worten fort, nämlich: *λύρα τε γὰρ πᾶσα χρήζει τριῶν τούτων τυχέν· ἐξαρτύσιος, συναρμογᾶς, ἐπαφᾶς τινος μωσικᾶς* cet. Konnte das Wort *ψαλτήριον* auch von einem Griechen gebraucht werden, so würde es ihm doch eine besondere und specielle Art von Instrument sein, dessen man sich nicht zu einem so allgemein gestellten Vergleich bedienen wird, und am wenigsten kann es mit Lyra gleichbedeutend sein — wohl aber im Munde eines Juden!

Mehrmals bietet sich uns in den Fragmenten das Wort *παρεπιδημία* dar, von der irdischen Existenz des Menschen gebraucht. Sicherlich ist es eine spätere, namentlich gnostische

Vorstellung, sich das Erdenleben als einen Zustand der Verstoßung, der Verbannung und Erniedrigung zu denken, und wenn Verwandtes auch bei Plato anklingt, so ist sie in dieser Uebertriebenheit doch durchaus ungriechisch, und den Pythagoreern schwerlich zuzutrauen. Bevor man mir eine Einwendung von der Seelenwanderung der Pythagoreer herleitet, bemerke ich, daß das Wort hier glücklicherweise in Verbindung mit einem andern steht, welches uns aller Weitläuftigkeiten überhebt. Es heißt in dem Fragment des Hipparchus (bei Orelli p. 304) gleich zu Anfange: *Ὡς πρὸς τὸν σύμπαντα αἰῶνα ἐξετάζοντι, βραχύτατον ἔχοντες τοὶ ἄνθρωποι τὸν τᾶς ζωᾶς χρόνον κάλλιστον ἐν τῷ βίῳ οἱονεὶ τινα παρεπιδημίαν ποιησοῦνται ἐπ' εὐθυμίᾳ καταβιώσαντες· ταῦτα δὲ ἕξοντι μάλιστα πάντων ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι καὶ ἐπιγνωκότες ἑαυτοὺς ὅτι ἐντὶ θνατοὶ καὶ σάρκινοι.* Der letztere Ausdruck verweist uns mit Bestimmtheit in den Orient und in die Nähe der Anfänge des Christenthums. Das Wort wird zwar auch bei Plato gelesen, aber in ganz anderer Bedeutung, leg. X. 906: *ἐν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον*: hier heißt es carnosus, fleischig, nicht fleischlich, also gleichbedeutend mit *σαρκοειδῆς* Tim. 75. Man vergleiche noch ein Fragment des Onatus de deo et divino (bei Stobäus Serm. I.): *Ὁ μὲν θεὸς τῶν ἄλλων ζώων ἐπαΐει οὔτε νοητὸς οὔτε ἐπαϊστὸς, εἰ μή τισι ὀλίγοις τῶν ἀνθρώπων — αὐτὸς μὲν γάρ ὁ θεός ἐστι νόος καὶ ψυχὴ καὶ τὸ ἁγεμονικὸν τῶ σύμπαντος κόσμ*

*δύναμις αὐτῶ καὶ ἀλήθεια — ὁ μὲν οὖν θεὸς οὔτε ὁρατός οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ καὶ νόῳ θεωρατός· τὰ δ' ἔργα αὐτῶ καὶ πράξιες ἐνέργεις καὶ αἰσθητά ἐντι πάντεσιν ἀνθρώποις.* Sodann ein Fragment des Pythagoreers Diotogenes (bei Stobäus Serm. XLI.) *Καλῶς δὲ καὶ τὸν θεὸν ἐν ἀρχᾷ τῶ δείπνω καὶ τῶ ἀρίστω ἐπικαλεῖσθαι, οὐχ ὡς δεόμενόν τινος τῶν τοιούτων, ἀλλ' εἰς τὸ μνασθέντα κατακοσμηθῆμεν τὰν ψυχὰν· ἐπειδὴ γὰρ ἀπ' αὐτῶ ἔσμεν καὶ κεκοινωνήκαμεν τῷ θείῳ· δικαίως ἂν ἅπαντα ἡμᾶς ἐπιτελέειν δικαιοπραγέοντας.* Es kann sogar gefragt werden, ob der Verfasser nicht schon der christlichen Zeit angehöre, denn selbst für einen Christen wird ihn wohl niemand mehr halten.

Wir kommen hier auf die wichtige Frage, in welcher Zeit und dann ferner, an welchem Ort wohl die Fragmente entstanden seien. Bei dem Versuch ihrer Beantwortung wird es ersprießlich Grenzen aufzustellen, und diese, wo möglich, immer enger zu ziehn. Was wir mit Sicherheit wissen, ist, daß sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts schon vorhanden waren, denn Jamblichus kennt sie und hat uns sogar nicht wenige davon zugeführt. Aber auch schon sein Lehrer Porphyrius wußte von ihrer Existenz, nach der oben angeführten Stelle, in welcher er die Fragmente des Archytas für weniger verdächtig erklärt als die der übrigen Pythagoreer Vielleicht darf aus diesem Zweifel und der Art, wie er ihn vorbringt, geschlossen werden, daß sie auch

wohl schon eine Zeitlang vor ihm vorhanden gewesen, bei einigen Glauben, bei andern Bedenken findend. Nicomachus von Gerasa, den wir wahrscheinlich noch um ein Jahrhundert früher setzen dürfen, nämlich um den Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, ist gleichfalls schon im Besitz der falschen Fragmente, denn er citirt uns unter dem Titel ἐκ τοῦ ἁρμονικοῦ ganz dasselbe, was Porphyrius als aus dem Buch περὶ τῆς μαθηματικῆς giebt, da aber diese Fragmente mit den übrigen falschen ganz gleichartig sind, so müssen sie sämmtlich schon im zweiten Jahrhundert da gewesen sein. Aber welches ist nun die andere Grenze? Schwerlich werden wir sie wegen der Vorstellungen und des Ausdrucks weit vor die christliche Zeitrechnung setzen dürfen, auch mußte die Kunde von pythagoreischer Lehre erst hinreichende Zeit haben, um so zu verschwinden, wie es nöthig war, damit falsche Fragmente von der Art wie die vorliegenden entstehen konnten. Ferner war die Zeit der Ptolemäer immer noch viel zu kritisch; unter den letzten Regenten dieses Hauses regieren die Aristarche, und wenn so blutbefleckte Herrscher, wie Ptolemäus Philometor und Physkon, die mit Beförderung der Wissenschaften alles gut machen wollten durch die großen Summen, die sie den Gelehrten und der Bibliothek zuwandten, auch sehr zur Unterschiebung einladen konnten, so werden doch damals so gute Kritiker schwerlich einen so groben Betrug durchgelassen haben. Zunächst aber werden wir, was den Ort anlangt, immer an Alexa

zu denken haben, denn hier ist es vorzugsweise, wo griechische Bildung mit dem Judenthum in Berührung kam.

Aber wie es anfangen, um den näheren Zeitpunkt zu ermitteln? Nur zwei Wege sind übrig, erstlich durch nähere Vergleiche die Sprache und Ausdrucksweise noch genauer festzustellen, und zweitens nach historischen Anspielungen, welche uns auf eine Spur leiten könnten, zu suchen. So wenig diese beiden Wege auch versprechen, so dürfen wir sie doch nicht liegen lassen; ergiebt sich nichts, so ist das auch ein Resultat.

Der Vergleich des Sprachgebrauchs in den Fragmenten mit der Septuaginta ist nur eben nicht ganz ohne Erfolg geblieben. Das Wort *σκῆνος* für Körper findet sich in gleicher Bedeutung im Buch der Weisheit 9, 15: *καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πυλυφρόντιδα,* und die Werke Gottes: *τὰ ἔργα αὐτῶ,* im bereits citirten Fragment des Onatus bei Stobäus, hat die Septuaginta an sehr vielen Orten; dasselbe gilt freilich auch vom neuen Testament. In einer andern schon besprochenen Stelle aus dem angeblichen Bruchstück des Dios begegnete das Wort *βουνός,* das bei attischen Schriftstellern nicht vorkommt und welches Phrynichus (pag. 355 Lob.) mit dem Zusatz begleitet: *ἐν Συρακουσίᾳ ποιήσει.* Philemon verspottete es: *ὡς βάρβαρον,* s. Eustathius zum Homer pag. 880. 30. ed. Rom. Dies Wort nun ist in der Septuaginta äußerst gewöhnlich, wo es im Parallelismus beständig dem *ὄρος* gegen-

über gestellt wird. In den Worten, welche dem Dios beigelegt sind (bei Orelli p. 382), sehen wir den Abscheu vor Götzenbildern hindurchblicken, wenn es heißt: Ἁ δέ γα εὐμορφία τοῖς ποτοπτίλλουσιν ἀδονὰς παρέχει ποθερπύζοισα, καθάπερ ἄγαλμα, ἢ γραφὰ, ἢ ἄτερον χειρόκμητον ἐπίτευγμα. Schon daß Bilder an sich verführerisch sein sollen und verführerischer als die lebendige Natur, ist wenig griechisch gedacht, allein der Jude scheint sich ganz zu verrathen in dem Wort χειρόκμητον, das, so gelegentlich und unschuldig es auch hier zu stehen scheint, doch nimmermehr einem Griechen in den Mund kommen konnte. Alles wird uns klar, wie wir die Septuaginta zur Hand nehmen, denn hier ist χειροποίητος von Götzenbildern das Gebräuchliche, z. B. statt aller anderen Stellen Levit. 26, 1: οὐ ποιήσετε ὑμῖν αὐτοῖς χειροποίητα. Daß nun in unserem Fragment nicht dasselbe Wort, aber doch ein ganz analog gebildetes steht, thut nichts zur Sache; vielleicht würde sich in dieser Abweichung sogar ein Bewußtsein von der Kenntlichkeit jenes anderen abspiegeln. Auch könnte der Verfasser sich gewählter im Griechischen ausdrücken wollen. Das letztere wenigstens tritt kaum verkennbar in einem ähnlichen Fall hervor. Es begegnete uns schon in den Fragmenten der Gedanke: Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde: dies entspricht der Stelle Genes. 1, 27, woselbst die Septuaginta übersetzt: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Im Bruchstück des Eurypbamus lesen wir dagegen ἀντίμιμον μὲν τᾶς ἰδίας

φύσιος, und im Fragment des Ekphantus bei Stobäus Serm. XLVI. ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ. So wenig dies auch sein mag, so ist es doch ausreichend, um einen Zusammenhang mit der Septuaginta darzulegen und unserer Vermuthung, daß der Verfasser in einem Juden zu suchen sei, neue Bestätigung zu geben. Ueberdies werden wir hier wieder auf einen alexandrinischen Juden hingeführt. Auch für die Zeitbestimmung gewinnen wir etwas, denn wenn die Septuaginta unter Ptolemäus Philadelphus verfaßt wurde, so werden wir unsere Fälschung wohl nicht früher setzen dürfen; dazu aber ist auch überhaupt wenig Veranlassung.

Mit der Ausdrucksweise des neuen Testaments läßt sich zwar keine unmittelbare Uebereinstimmung darlegen, doch kommen Gedanken und Worte in den Bruchstücken vor, welche die Ausdrucksweise der neutestamentlichen Bücher ziemlich nahe berühren. Wir bemerkten dies schon oben bei den dem Onatus in den Mund gelegten Worten: καὶ δύναμις αὐτῷ καὶ ἀλήθεια und ἐπειδὴ γὰρ ἀπ' αὐτῷ ἔσμεν. In demselben Fragment: λόγῳ καὶ νόῳ ὁρατός, dem, so sehr es auch im Sinne des neuen Testaments ist, doch nichts wörtlich entspricht, wogegen wir vielmehr 2. Cor. 8, 7 λόγῳ καὶ γνώσει und sonst manches Aehnliche lesen. Dies würde immer noch auf die Zeit hindeuten, in welcher die Schriften des neuen Testaments entstanden sind, und zwar scheint der Verfasser, der ja ohnedies kein Christ sein kann, aus dem lebendigen Sprachgebrauch der Zeit, nicht aber aus den vor

ihm liegenden Schriften geschöpft zu haben, denn sonst würde entweder die Uebereinstimmung größer, oder die Abweichung bewußter und absichtlicher sein.

Noch ein dritter Versuch ist zu machen, nämlich der Vergleich mit Philo. Da aber dieser Schriftsteller um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts sich eines klassischen Ausdrucks befleißigt, wegen dessen man ihn sogar dem Plato an die Seite gestellt hat, und da Hebraisirendes sich nur sehr einzeln und verstohlen bei ihm zeigt, so wird die Ausbeute für unsern Zweck nicht eben groß sein können; überdies fehlt es auch an einem Index, welcher die Arbeit erleichtern könnte. Wir müssen uns deshalb mehr an das Allgemeine, an die Gesammt-Anschauung, an die Abgrenzung seiner Vorstellungen halten; und in der That ist diese desto ergiebiger. Hier sehen wir unverholen, was die Begriffe eines alexandrinischen Juden jener Zeit waren; abgerundet und geschlossen tritt uns hier ein bestimmter Gedankenkreis entgegen, und es steht zu hoffen, daß von hier aus sich sogar vieles in den Fragmenten noch deutlicher als jüdisch werde darstellen, als es uns bisher in seiner Vereinzelung entgegen trat. Die Einheit eines unsichtbaren allmächtigen Gottes steht bei Philo obenan, diesem entspricht auf Erden einerseits das Gesetz, anderseits ein unumschränkter König, und ebendies Verhältniß setzt sich fort in der Stellung des Vaters zu den Kindern, ein Verhältniß, welches eben sowohl dem des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, als des Herrschers zu den Sklaven an die Seite

gestellt wird. Nächst der Verehrung des einigen Gottes ist die Heilighaltung der Eltern die erste Cardinaltugend. Hiezu nun eine sehr abstracte, kalte Moral, welche auf das jus talionis gebaut ist, und wir haben den ganzen Gedankenumfang unseres Juden erschöpft, der, soviel er auch von griechischen Schriftstellern entlehnen und citiren mag, sich immer nur in diesem engen Kreise auf und ab bewegt. Ich berufe mich für diese Schilderung besonders auf seine Schriften περὶ μοναρχίας, περὶ κόσμου und περὶ γονέων τιμῆς. Alles nun was bei Philo gleichsam in systematischem Zusammenhange klar und übersichtlich erscheint, finden wir in den gefälschten Bruchstücken unserer Pythagoreer wieder, und wenn auch vereinzelt und oft nur in leiser Andeutung, so doch kenntlich genug Es herrscht in ihnen ein unwandelbarer und sogar intoleranter Monotheismus, und so eben konnten wir auch sogar den Abscheu vor Götzenbildern, der, dem Griechen gegenüber, für einen Juden besonders charakteristisch ist, in dem Fragment des Dios nachweisen. Nicht minder zeigen sich Spuren dessen, was der Jude Gesetz nennt, nämlich jenes eine ausschließend von seinem einigen, ausschließenden Gott herstammende.

Häufig begegnen uns in den Fragmenten ὀρθὸς λόγος, z. B. des Archytas περὶ σοφίας am Schluß und im Fragment des Theages (bei Orelli p. 312), und ὀρθὸς νόμος, z. B. in dem Fragment des Kriton, bei Orelli p. 328. Nicht minder herrscht nun neben diesem Gesetz ein ebenso

unpythagoreischer und geradezu jüdischer Monarchismus, welcher sich in dem Fragment des Archytas *ἐκ τοῦ περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης* sogar unmittelbar neben jenes Gesetz stellt: *Νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος, βασιλεύς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα,* und in dem langen Fragment des Hippodamus (bei Orelli p. 298) zeigt sich auch die eben angedeutete Beziehung der Königsherrschaft zur Herrschaft Gottes: *βασιλεία μὲν γὰρ θεοτίμητον πρᾶγμα,* und in dem schon öfters citirten Fragment des Ekphantus bei Stobäus heißt es sogar: *θειότατον δ' ὁ βασιλεὺς ἔν τε κοινᾷ φύσει πλεονεκτῶν τῷ κρείσσονος* und gleich darauf *κατασκεύασμα. δὲ ὢν ὁ βασιλεὺς ἓν καὶ μόνον τῷ ἀνωτέρω βασιλέως.* Desgleichen ist auch die Elternliebe in unsern Fragmenten ein beliebtes Thema, wie z. B. schon die Ueberschrift des dem Pempelos untergeschobenen Bruchstücks (bei Orelli p. 344) zeigt, und auch hier treten die Eltern in Beziehung zu dem patriarchalischen Gott: *διόπερ οὐθὲν ἂν θεῷ ξόανον ἢ ἱερὸν ἔχοιμεν ἐν χρημάτων κτήσει πατέρος ἢ καὶ προπάτερος γήρᾳ παρειμένων ἢ καὶ ματέρων τὴν ἰδίαν δύναμιν ἐχουσᾶν. Ὁκόταν γὰρ ἀγάλλῃ τις γέρασι καὶ τιμαῖς τὼς γενήτορας, ἀγαθὰ τίθητι θεός. Καὶ γὰρ οὐδ' ἐπάκοος ἔπελεν αὐτῶν. Σεμνὸς γάρ τε καὶ θείας φύσιος πεπαμένον ἁμῖν τὸ τῶν φυτησάντων ἵδρυμά ἐντι καὶ ζωόντων πολὺ μαλλότερον ἢ τῶν ἀνεμψύχων ἱδρυμάτων.* In den Worten *ξόανον* und *ἵδρυμα* scheint sich wieder derselbe Bilderhaß auszusprechen, den wir schon vorhin kennen lernten; was aber die ganze Auffassung anlangt, so

bietet sich uns aus Philo's Schrift: de colendis parentibus im 1. Capitel eine Stelle zum Vergleich an: *Οἱ γὰρ γονεῖς μεταξὺ θείας καὶ ἀνθρωπίνης φύσεως εἰσί, μετέχοντες ἀμφοῖν. — Ὅπερ γάρ, οἶμαι, θεὸς πρὸς κόσμον, οὕτως πρὸς τέκνα γονεῖς.*

Bei Lesung des Philo wird man überhaupt häufig durch einzelne Gedanken und Wendungen an unsere Fragmente erinnert. So lesen wir z. B. in der Schrift de specialibus legibus (p. 332 M.): *Δοκεῖ γάρ μοι μηδὲν οὕτως ὁ θεὸς ἐμφανὲς ἀφάνους ἐργάσασθαι μίμημα, ὡς ὄψιν λογισμοῦ.* Dies verweist uns an die Fragmentstelle des Archytas: *ἐκ τοῦ περὶ σοφίας* bei Jamblichus: *Τοσοῦσον διαφέρει σοφία ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν, ὅσον ὄψις μὲν αἰσθασίων σώματος, νόος δὲ ψυχᾶς.* Desgleichen in den Sermonen des Philo, welche wir nur lateinisch nach einer alten armenischen Uebersetzung haben (p. 8. ed. Aucher) — quoniam sicut se habet oculus in corpore, ita mens et sapientia in anima. Fast dieselben Worte finden wir, als Frage gewandt, in dem Fragment der Periktione (bei Orelli p. 348): *Οὐ γὰρ ἔχει σοφία περὶ πάντα τὰ ἐόντα, ὡς ὄψις περὶ πάντα τὰ ὁρατά;* In derselben Schrift des Philo, und zwar im Commentar zum 4. Capitel der Genesis lautet es: Quod autem dicit: elevavit oculos, non corporis inquit, a sensibus enim deus videri non potest, sed ab anima. Dies ruft uns sogleich die Worte im Fragment des Onatus ins Gedächtniß zurück: *ὁ μὲν ὢν θεὸς*

*οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ καὶ νόῳ θεωρατός.*

Eine noch nähere Verwandtschaft mit den zuletzt angeführten Worten des Philo zeigt eine Stelle aus dem Fragment des Kriton, woselbst von dem aufrechten Gang des Menschen die Rede ist, mit welcher der Mensch vom Schöpfer die Bestimmung zur Erkenntniß empfangen habe: — *καὶ διὰ τοῦτο ἀναθρώσκοντα αὐτὸν ἐποίησεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ αὐτὸν νοατικὸν, καὶ ὄψιν αὐτῷ ἐνέφυσε τοιαύταν, τὸν προσαγορενόμενον νόον, ᾧ τὸν θεὸν ὄψηται· οὔτε γὰρ ἄνευ θεῶ τὸ ἄριστον* cet. Hieher gehört noch eine Stelle aus Philo's Schrift de mundo §. 5. (S. 607 M.) *Οὗτος δὴ* (sc. *ὁ ἄνθρωπος*) *ἐξαίρετον γέρας ἔλαχε διάνοιαν, ᾗ τὰς ἁπάντων φύσεις, σωμάτων τε καὶ πραγμάτων εἴωθε καταλαμβάνειν. Καθάπερ γὰρ ἐν μὲν τῷ σώματι τὸ ἡγεμονικώτατον ὄψις ἐστὶν, ἐν δὲ τῷ παντὶ ἡ τοῦ φωτὸς φύσις· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ κρατιστεῦον, ὁ νοῦς· ψυχῆς γὰρ ὄψις οὗτος ταῖς οἰκείαις περιλαμπόμενος αὐγαῖς, δι' ὧν ὁ πολὺς καὶ βαθὺς ζόφος, ὃν κατέχεεν ἄγνοια, τῶν πραγμάτων ἀνασκίδναται.*

Sich Gott und das gute Princip als das Urlicht vorzustellen, ist bekanntlich philonisch, eine Vorstellung, welche diese späteren Juden wahrscheinlich den Persern verdankten. Sie macht einen Uebergang zum Gnosticismus, den wir nunmehr ziemlich deutlich vorgebildet finden in jener Stelle, welche wir im Vergleich zu den Aeußerungen des Philolaus und Alk-

mäon gleich Anfangs für ganz unpythagoreisch erklären mußten. Es betrifft die Worte im Fragment des Archytas *ἐκ τοῦ περὶ σοφίας*, welche übrigens kaum verändert sich im Fragment der Periktione wiederholen, nämlich: *γέγονε καὶ συνέστα ποττὸ θεωρῆσαι τὸν λόγον τᾶς τῶ ὅλω φύσεως καὶ τᾶς σοφίας ὧν ἔργον κτᾶσθαι καὶ θεωρὲν τὰν τῶν ἐόντων φρόνασιν*. Diese Worte nämlich setzen ein besonderes Vermögen für die Erkenntniß des Idealen und Absoluten voraus, mit welchem eben so unmittelbar angeschaut wird, wie mit dem sinnlichen Auge. Wie weit dies von dem Forschersinn und der Bescheidenheit der alten Pythagoreer entfernt sei, ward schon oben dargelegt. Damit aber diese unsere Combination durchaus nicht zweifelhaft bleibe, so folgen nach ein paar Zwischensätzen, welche denselben Ausspruch nur mehr in aristotelischer Terminologie geben, die ausdrücklichen Worte: *οὕτω γὰρ ἔχει σοφία περὶ πάντα τὰ ἐόντα, ὡς ὄψις περὶ πάντα τὰ ὁρατά*. Mehr Uebereinstimmung mit Philo läßt sich nicht wünschen; denn wir sehen, daß wir es mit einem Lieblingsgedanken Beider zu thun haben. Es ist hienach unzweifelhaft, daß der jüdische Verfasser den Philo vor Augen gehabt, welchen wir solche Philosopheme aus dem 4. Kapitel der Genesis herleiten sahen. Hiedurch gewinnen wir denn über die Natur unserer Fragmente auf einmal einen ganz neuen Aufschluß.

Zu gleicher Zeit aber sind wir auch in unserem Suchen nach einer näheren Zeitbestimmung nicht wenig gefördert, denn

die beiden Grenzen, innerhalb welcher wir die Entstehung anzunehmen haben, rücken jetzt beträchtlich mehr zusammen. Philo schrieb in dem dritten und vierten Decennium des ersten christlichen Jahrhunderts; früher dürfen wir also die Fälschung nicht setzen, aber wahrscheinlich auch nicht viel später, weil man wohl mit Recht annehmen darf, daß der Schriftsteller bei seinen Lebzeiten am meisten auf die Vorstellungen seiner Stammgenossen gewirkt habe, so daß sie unwillkührlich in seine Gedanken und Worte verfielen, denn von einem absichtlichen Eingehen kann hier nicht die Rede sein. Was der Schriftsteller suchte, waren jene wenigen Brocken von pythagoreischer Lehre und in Ermangelung dessen doch wenigstens als griechische Philosophie allerlei Aristotelisches; Anklänge an Philo suchte er gewiß nicht, eben so wenig als an die Sextnaginta, und dennoch entschlüpften sie ihm, zum Glück für unsere Beweisführung. Aber nicht bloß hinsichtlich der Zeit, sondern auch des Orts werden wir wohl den Verfasser in die Nähe des Philo setzen dürfen, d. h. nach Alexandria, und hierauf waren wir ja auch schon ohnehin gewiesen.

Allein alles dies sind Schlüsse, Muthmaßungen, Fingerzeige, denen noch immer die rechte Beglaubigung und das recht überzeugende und entscheidende Moment fehlt. Wir haben freilich noch immer den zweiten Weg der Untersuchung übrig, nämlich nach historischen Anspielungen in unseren Fragmenten uns umzusehn; allein nach dem Ergebniß unserer bis-

herigen Betrachtung dürfte in so wild zusammengewürfelten und so allgemein gehaltenen Philosophemen nichts zu entdecken sein, was irgendwie das Historische berührte. Und doch vielleicht!

Die dritte Dialexis des Anonymus handelt περὶ δικαίω καὶ ἀδίκω, und sie hebt wieder mit zwei verschiedenen Meinungen an. Der Verfasser will ausführen, daß Trug und Lug gerecht sein könne: καὶ πρῶτον μὲν τὸ ψεύδεσθαι ὡς δίκαιόν ἐστι λέξω καὶ τὸ ἐξαπατᾶν — wahrlich ein befremdliches Thema für einen Philosophen! Es werden verschiedene Arten von Nothlügen behandelt, und wenn es dann heißt, auch seine Liebsten zu tödten sei gerecht, wie Orest und Alkmäon gethan, und wie der Gott selbst es ihnen geheißen, so ist der ganze Zusammenhang keineswegs von der Art, daß wir hier eine ernste Erörterung und die wahre Meinung des Schreibenden erwarten dürfen; es scheint vielmehr eine Ironie dahinter zu liegen, welche nicht bloß die That des Orest, sondern auch den Gott trifft, der solches befahl, denn wir wissen ja schon, daß unserm Hebräer die Elternliebe unter allen Tugenden den ersten Rang einnimmt, und daß selbst die Verehrung Gottes damit im wesentlichsten Zusammenhange steht. Dann folgen die Worte: Ἐπὶ δὲ τᾶς τέχνας τρέψομαι καὶ ταῦτα ποιητῶν· ἐν γὰρ τραγῳδοποιΐᾳ καὶ ζωγραφίᾳ ὅστις πλεῖστα ἐξαπατῇ ὅμοια τοῖς ἀληθίνοις ποιέων, οὗτος ἄριστος. Ich habe den Verfasser in Verdacht, hiemit seine eigene Fälschung eingestanden

und entschuldigt, ja sich derselben versteckt gerühmt zu haben, denn absichtslos können diese Worte, zumal nach dem vorigen, nicht sein. Er fährt fort: *Θέλω δὲ καὶ ποιήματα τῶν παλαιοτέρων μαρτύριον ἐπαγαγέσθαι. Κλεοβουλίνης·*

> *Ἄνδρ' εἶδον κλέπτοντα καὶ ἐξαπατῶντα βιαίως,*
> *Καὶ τὸ βίᾳ ῥέξαι, τοῦτο δικαιότατον!*

*Ἦν πάλαι ταῦτα. Αἰσχύλου δὲ ταῦτα.*

> *Ἀπατῆς δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός,*
> *Ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾷ θεός.*

Ich halte nun von diesen beiden Dichterstellen die zweite für echt, die erste aber für unecht; der Fälscher selbst hat sie gemacht. Kleobuline war im Alterthum bekannt wegen ihrer Räthsel: aber ist denn das vorliegende ein solches? Wenigstens gewiß nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Worts und in welchem Kleobuline die ihrigen schrieb. Indem wir uns aber umsehen, von welcher Art diese waren, entdecken wir auch sogleich das Muster, nach welchem der Jude sein ganz anders gemeintes Räthsel verfertigt hat. Es findet sich nun sogar bei Aristoteles, wo es unserem Schriftsteller, der so viel aus diesem Philosophen abschrieb, um so zugänglicher sein mußte. Zweimal führt uns Aristoteles ein berühmtes Räthsel der Kleobuline an, Poet. 22 und Rhet. III, 2. Am letzteren Ort heißt es: *οἷον ἐν τῷ αἰνίγματι τῷ εὐδοκιμοῦντι·*

> *Ἄνδρ' εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ' ἀνέρι κολλήσαντα —*

Wer es verfaßt, sagt Plutarch im Gastmahl (Tom. II.

pag. 154 B. Xyl.). Die beiden ersten Worte behielt nun der Fälscher bei, während das Ganze nichts gemein hat mit einem Räthsel. Es giebt und kann kein Wort und keinen Begriff geben, welches die Lösung jenes Distichons enthielte; da es aber nicht ganz müßig stehen kann, so muß es um so sicherer irgend eine versteckte Anspielung ganz anderer Art enthalten; doch davon sogleich. Das Fragment des Aeschylus dagegen kommt außerdem noch bei Eustathius p. 188, jedoch ohne Angabe des Stückes, vor, es klingt auch vollkommen äschyleisch und wäre wohl zu gut für unseren Falsarius. Wahrscheinlich wollte er mit diesem Echten, das ohnehin seinem Sinn entsprach, jenes Unechte, das er voranstellte, um so mehr gegen Verdacht sichern. Und man muß gestehn, daß er in seiner Wahl sehr sinnreich und glücklich war, denn wenn die Rache ihm dies Verfahren eingab, so war es in den Augen des jüdischen Betrügers unzweifelhaft eben so gerecht als süß.

Es käme nun darauf an, ob zu entdecken gelänge, worauf jene jedenfalls vorhandene gehässige Anspielung hinzielt. Ich glaube so glücklich gewesen zu sein, und zwar hat mich Philo nicht nur auf die Spur geführt, sondern mir die ganze Sache auch vollständig aufgeklärt. Es giebt unter den Schriften des Philo eine, welche den Titel führt: *Εἰς Φλάκκον*. Flaccus war unter Tiberius und Caligula römischer Statthalter in Aegypten, der, namentlich in späteren Jahren, die zahlreichen Juden in Alexandrien mit schwerem

Druck sein Vorurtheil empfinden ließ. Als Cajus zur Regierung kam, wollten die Juden, wie uns dies Philo im 12. Kapitel der genannten Schrift erzählt, eine besondere Gesandtschaft an den Kaiser senden; Flaccus schlug es ihnen ab, und verlangte selbst die Vermittlung zu übernehmen. Er las ihnen auch ein in ihrem Namen abgefaßtes Gratulationsschreiben vor, mit dem sie ihre Lage zu verbessern hofften; ja er sagte ausdrücklich, er wolle nichts hinzu setzen, damit der Wahrheit die Ehre gegeben werde, unterschlug aber dennoch die ganze Gesandtschaft und suchte vielmehr die Juden dem Kaiser verhaßt zu machen.

Nun glaube ich, daß hiemit die Beziehung gefunden und das Räthsel gelöst sei. Flaccus ist jener κλέπτων und der Gegenstand seines Diebstahls ist das unterschlagene Gratulationsschreiben; was konnte auch für die Juden damaliger Zeit von größerer Wichtigkeit sein! Das βίᾳ ῥέξαι aber erklärt sich zum Ueberfluß, denn die Schrift des Philo ist nichts anderes, als eine Aufzählung der unerhörten Gewaltthätigkeiten, mit denen Flaccus die alexandrinischen Juden verfolgte, sie auf alle Weise beschimpfend, und ihnen sogar in ihren Religionsgebräuchen zu nahe tretend. So verlangte er, daß Statuen des Kaisers in ihrem Tempel errichtet werden sollten, was ihnen natürlich ein Greuel sein mußte. Von alle dem nun scheinen sich, sobald man es einmal weiß, auch fast durchgehends in den Fragmenten die leisen Spuren zu finden. Wir verstehen jetzt, warum dem Herrscher in den

Fragmenten des Archytas empfohlen wird, seine Schaafe nicht zu hassen und gegen seine Untergebenen menschlich zu sein (*φιλανθρώπως*) und der schwere Druck, unter dem die damaligen Juden seufzten, scheint sich unter anderem in dem Fragment des Ekphantus bei Stobäus (Serm. XL. V.) abzuspiegeln: *ἐπὶ δὲ γᾶς ἄνθρωποι ἀπῳκισμένον χρῆμα καὶ πολὺ τᾶς καθαρωτέρας φύσιος ἐλαττούμενον καὶ πολλᾷ γᾷ βαρυνόμενον ὡς ἀπὸ τᾶς μητρὸς μόγις ἐπάρθαι, εἰ μὴ θεομοίρη τις ἐμπνοίησις ἐλέω ζώω συνάψεν αὐτῷ τῷ κρείσσονι μέρει, δεικνῦσα τὰν ἱερὰν τῶ γενέτορος πότοψιν.* In einem gleichfalls dem Ekphantus beigelegten Stück, de regno (Stob. Serm. XLVI.), wechseln stark aufgetragene Schmeicheleien mit versteckten Mahnungen, daß es schwer sei, sich als Despot zu halten: *Καὶ ἐν μὲν τᾷ χώρᾳ τᾶς σελάνας ἔνερθεν τὰ δι' εὐθείας ἰόντα σώματα ἁ τῶ δαίμονος φύσις ἔχει τὰν διεξαγωγάν· ἐν δὲ τᾷ γᾷ καὶ παρ' ἁμῶν ἀριστοφυέστατον μὲν ἄνθρωπος, θειότατον δ' ὁ βασιλεὺς ἔν τε κοινᾷ φύσει πλεονεκτῶν τῶ κρέσσονος, τὸ μὲν σκᾶνος τοῖς λοιποῖς ὅμοιος, οἷα γεγονὼς ἐκ τᾶς αὐτᾶς ὕλας· ὑπὸ τεχνίτα δ' εἰργασμένος λώστῳ ὃς ἐτεχνίτευσεν αὐτὸν, ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ· κατασκεύασμα δὴ ὧν ὁ βασιλεὺς ἓν καὶ μόνον τῶ ἀνωτέρω βασιλέως· τῶ μὲν πεποιηκότι γνώριμον ἀεὶ, τοῖς δ' ἀρχομένοις ὡς ἐν φωτὶ τᾷ βασιλείᾳ βλεπόμενον· τὰ δὲ γὰρ κρίνεταί τε καὶ δοκιμάζεται ὡς τὸ κράτιστον ἐν πτάνοις ζῶον ἀετὸς, ἀντωπὸν ἁλίῳ γενόμενον.* Und doch scheint unter aller dieser Schmeichelei ein Giftzahn

zu lauern, man sehe nur das Folgende: — *μαρμαρυγαί τε γὰρ πολλαὶ καὶ σκοτοδινιάσεις ὡς ἐφ' ὕψος ὄθνεῖον ἐπιβάντας τὼς νόθως ἀπήλεγξαν, τοῖς δὲ προσηκόντως κατ' οἰκειότατα πρὸς αὐτὰν ἐπὶ τούτῳ ἀφιγμένοις οἰκήσιμος κεχρῆσθαι δυνάμεναι· αὐτὰ μὲν ὦν βασιλεία χρῆμα εἰλικρινές τε καὶ ἀδιάφθορόν ἐντι, καὶ δι' ὑπερβολὰν θειότατον, δυσέφικτον ἀνθρώπῳ.*

Von solchen Anspielungen, welche der Fälscher nur zu seinem eigenen Vergnügen gemacht hat, begegnen noch einige ganz harmlose. Ich will nur eins anführen. In der 4. Dialexis des Anonymus, wo der Verfasser sich am meisten auf solche, wie man sagt, Schnippchen in der Tasche, legt, heißt es: *τὰ γὰρ τῆδε ὄντα, ἐν τῇ Λιβύᾳ οὐκ ἔστιν, οὐδὲ τὰ ἐν Λιβύᾳ ἐν Κύπρῳ.* Er will uns hier glauben machen, daß die Fragmente in Italien verfaßt seien, nicht in Griechenland, am allerwenigsten aber in Africa, wo er sich nämlich befand. Gerade hiedurch hat er sich wieder verrathen, und vielleicht ist dies ein kleiner Grund mehr, den Verfasser nirgend anders als in Alexandria zu suchen.

Hoffentlich hält man nun auch die Zeit für entschieden; ich wenigstens glaube mich bei jener Annahme beruhigen zu können. Sie ergiebt das Jahr 39 nach Christus, denn um diese Zeit war es, wo Caligula die Regierung antrat, und Flaccus das Gratulationsschreiben der Juden unterschlug. Da nun aber bald darauf Flaccus seine verdiente Strafe fand, so bezeichnet sich die Zeit, zu welcher jene Dialexis des

Anonymus verfaßt worden, nur noch bestimmter, und da die übrigen Stücke augenscheinlich von derselben Hand sind, so mögen sie auch nicht viel früher oder später entstanden sein. Mit der so gefundenen Zeitbestimmung scheint nun aber auch die Sprache, welche mitunter schon an das neutestamentliche erinnert, in gutem Einklange, und überhaupt ist dies vielleicht diejenige Zeit, welche sich für dergleichen große Unterschiebungen am besten eignet, denn früher war wohl die Kritik noch zu wachsam, und später dürfte das Interesse für die einzelnen Pythagoreer nicht mehr so groß sein. Der Name des Fälschers läßt sich freilich nicht nennen; aber was liegt daran; wir können in der That wohl zufrieden sein, wenn Ort, Zeit und Nationalität sich hat ermitteln lassen.

Der Umfang der untergeschobenen Schriften muß sehr bedeutend gewesen sein; schon was wir besitzen ist viel, und noch ungleich mehr war vorhanden, namentlich von Archytas, von dem, als dem berühmtesten Pythagoreer, Schriften am meisten vermißt und begehrt wurden. Jamblichus und Porphyrius citiren uns meistens nur Anfänge, wahrscheinlich weil sie dem nichtssagenden Inhalt noch weniger etwas abzugewinnen wußten. Man könnte vermuthen, der Fälscher habe vielleicht von manchen Schriften nur Anfänge gemacht; allein damit streitet vielleicht seine Schreibseligkeit und Praxis, und über die Verlegenheit, welche der Mangel an Gedanken jedem andern bereitet hätte, war er einmal hinaus. Simplicius namentlich muß noch ausgedehnte Schriften, von denen

die anderen schweigen, vor Augen gehabt haben. — Aber hier kommen wir auf einen schon vorhin berührten Punkt zurück: er hatte diese Schriften vielleicht nicht selbst, er hatte selbst nur einzelne Citate bei anderen Schriftstellern, wie er solche auch anführt; wenigstens fiel uns schon vorhin in solchem Sinne auf, daß es häufig bei ihm heißt: Andronikus und Archytas lehre so. Andronikus ist der berühmte Ausleger und Commentator des Aristoteles, welcher die aristotelischen Schriften etwa im Jahr 80 vor Christus nach Rom brachte; ein anderer als dieser namhafte Peripatetiker kann in der That nicht wohl gemeint sein. Nun ist es aber gleich befremdlich, daß dieser Anhänger des Aristoteles so sehr von seinem Meister abweichen und sich zu den Ansichten des angeblichen Archytas hinneigen soll, und auf an der anderen Seite, daß Simplicius, gleichfalls ein Ausleger und strenger Anhänger des Aristoteles, so häufig diesem Archytas den Vorzug giebt, z. B. ad Categ. fol. 110. b. *διὸ καὶ ἀκριβέστερον εἶπεν Ἀρχύτας.* Da nicht wohl anzunehmen ist, daß überhaupt Andronikus so gelehrt, so fällt auch der Ausweg fort, der Verfasser der Fragmente habe hier denselben benutzt, wie er denn manches andere benutzte; noch weniger aber kann Andronikus aus diesen falschen Fragmenten geschöpft haben, welches weder seine Zeit, noch seine Schulansicht zuläßt. Aber wie uns nun dieses Räthsel erklären?

Wir müssen etwas weit ausholen. Wir erkannten schon

vorhin in der dem Aristoteles beigelegten Schrift unter dem Titel: Ἀρχυτεῖα, eine Fälschung, welche von ganz anderer Art ist als die der Mehrzahl unserer Fragmente. Während unser Falsarius keiner bestimmten Schule angehörte und keinem besonderem Parteiinteresse diente, denn er nimmt sowohl aus Aristoteles als Plato, und giebt dem Archytas Meinungen der neueren und Brocken aus den alten Pythagoreern in den Mund, so müssen wir hier doch das Gegentheil annehmen, und der Zusatz, welchen hier Damascius machte, der aber offenbar von der Tendenz der Schrift nahe gelegt war, nämlich, daß also Plato das Meiste von den Pythagoreern entlehnt habe, dieser Zusatz führt auf die gewiß sehr gegründete Vermuthung, die Fälschung sei von Aristotelikern unternommen, um in ihrem Streit mit den Platonikern diese in eine unvortheilhafte Stellung zu bringen. Da Aristoteles, wiewohl sehr limitirt, angiebt, Plato habe einiges von den Pythagoreern angenommen, so glaubten sie, daß auch diese allgemeiner gestellte Angabe werde Glauben finden können — und doch liegt gerade hierin der deutlichste Beweis von der Unechtheit des Machwerks. Da ferner Aristoteles die Nachfolger des Plato so sehr tadelt wegen ihrer noch stärkeren Hinneigung zu pythagoreischen Gedanken, so hofften sie darin eine Analogie zu finden. Bedenkt man nun, daß jener überhaupt ziemlich geringschätzig von den Pythagoreern urtheilt, so mußte diese Insinuation, welche durch den bekannten Verkehr des Plato mit dem Archytas eine gewisse Wahrscheinlichkeit

erhielt, für ihre Gegner um so erniedrigender sein; ihnen selbst lag aber, wenn sie einmal zum Trug ihre Zuflucht nehmen wollten, dieser am nächsten. Die Form der Schrift war unzweifelhaft ähnlich, als die über Xenophanes und Zeno; Aristoteles sprach, berichtend und ausziehend, an den prägnantesten Stellen mochten direkte Worte vorkommen. Man muß gestehen, daß diese Form der Fälschung die bequemste ist, die Erfindung der Fragmente ist wesentlich erleichtert, man kann sich kürzer fassen; man läßt nur als Beleg der auffallendsten Lügen die angebliche Quelle selbst reden, hauptsächlich aber hat man den Vortheil, daß man, worauf es in diesem Parteistreit eben ankam, seine eigenen Folgerungen und Reflexionen mit anbringt, denn die Gegenpartei würde natürlich immer noch Anstand genommen haben, das aus diesen falschen Zeugnissen abzunehmen, was zu ihrem Schaden gereichte, hier nämlich, daß Plato in seinen wesentlichsten Sätzen nicht originell sei, sondern von den Pythagoreern entlehnt habe.

Ich vermuthe nun, daß die Platoniker ihre Gegner mit denselben Waffen bekämpft und mit gleicher Münze bezahlt haben. Sie fabricirten auch eine Schrift, aus welcher hervorgehen sollte, daß Aristoteles ein Plagiarius sei; da sie aber den Aristoteles nicht selbst konnten reden lassen, noch auch Plato oder einen Platoniker dazu wählen durften, denn so hätten sie entweder gegen die Glaublichkeit verstoßen, oder die Vergeltung zu kenntlich gemacht — was thaten sie? —

Sie wählten den berühmten und gelehrten Commentator des Aristoteles zu ihrem Gewährsmann; und daran, falls sie es thaten, thaten sie klug. Dieser konnte immer mit einigem Anschein die Quellen angeben, aus denen Aristoteles geschöpft, und er durfte sich auch urtheilend auslassen; in welchem Sinne, versteht sich von selbst. Der Betrug war fein und er gelang; Simplicius, selbst Ausleger des Aristoteles, wurde getäuscht, und vielleicht schon vor ihm Eudorus, wenn dieser nicht vielmehr ein Platoniker war, und, er mochte den Betrug nun merken, oder nicht, bei solcher Darstellung seine Rechnung fand. Jetzt sehen wir aber ein, woher ein so befremdliches Urtheil stammt, wie jenes *διὸ καὶ ἀκριβέστερον εἶπεν Ἀρχύτας*. Kam es nicht selbst in der Schrift vor, so war sie doch so angethan, daß man es daraus abstrahiren mußte, und Simplicius wäre hier nur in ganz gleichem Fall mit dem Damascius, welcher jenes dem Plato nachtheilige Urtheil nachzusprechen verleitet ward. Ueberdies hätten wir in diesem *ἀκριβέστερον* nur die Antwort auf das *βέλτιον* des, wenn wir richtig argwohnten, falschen Eudemus.

Nun ist diese Gattung von Fragmenten aber auch wirklich mit einigem Sinn und mit ungleich größerer Ueberlegung verfaßt, so daß wohl selbst ein denkender Kopf getäuscht werden konnte, und eben hierin unterscheiden sie sich durchaus von dem Machwerk des Juden, welches mechanisch zusammengewürfelt ist. Wie hätte Simplicius sonst auch so lange bei ihnen verweilen und so oft in dieser Anordnung des Archytas

eine feinere und genauere Auffassung finden können, wiewohl das Urtheil, das er schon vorfand, sicherlich den Ausschlag gab. Damit er nur darauf einging, mußten die Fragmente schon besser beschaffen sein, als die früher betrachteten. Nun erklärt mir diese Hypothese sogleich noch eine Erscheinung, welche sonst unerklärlich sein würde. Wir besitzen nämlich außer diesen einzelnen Stellen aus der Schrift des Archytas über die Kategorieen, aus der Simplicius, seiner eigenen Aussage nach, so reichlich als möglich mittheilt, also wahrscheinlich alle direkten Stellen der ihm vorliegenden Quelle — noch eine zweite Schrift über die Kategorieen des Archytas, nämlich jene λόγοι καθολικοί. Ich halte sie für den Versuch eines späteren, jene einzelnen Stellen, denn mehr scheint bei dem angeblichen Andronikus nicht vorgekommen zu sein, in fortlaufendem Zusammenhange zu vereinigen. Die Ordnung stimmt mit dem, was Simplicius angiebt, und ein unleugbarer Zusammenhang findet zwischen beiden statt; es ist ein Auszug, aber schwerlich aus dem Simplicius.

Porphyrius und Jamblichus kennen diese Gattung von Fragmenten nicht, Simplicius ist der einzige, welcher sie uns zuführt, und nur noch bei Boethius, der in der oben angeführten Stelle wieder den Themistius nennt, ist noch davon die Rede; um so mehr werden wir wohl Grund haben, sie von jenen zu unterscheiden, in denen sich keine Parteiansicht, sondern viel Jüdisches verrieth, wovon hier übrigens keine Spur. Vielleicht zeigt sich der Abstand nicht deutlicher, als

wo beide Fragmentengattungen ähnliches berühren; man vergleiche das Bruchstück περὶ τοῦ ὄντος bei Stobäus mit den Fragmenten aus den Kategorieen, und man wird in den letzteren nichts so Tautologes oder Widersinniges finden; dasselbe gilt von der Schrift περὶ ἀντικειμένων bei Simplicius, welche deshalb auch nicht in die jüdische, sondern in jene andere Klasse zu gehören scheint. Erinnern wir uns jetzt der Stelle des Boethius, welche lautet: Archites etiam duos composuit libros, quos καθόλου λόγους inscripsit, quorum in primo haec decem praedicamenta disposuit, so würden diese Gegensätze sich sehr passend als den Inhalt des zweiten Buches anbieten, welches immerhin fingirt sein und nur in einzelnen Citaten vorhanden sein mochte, denn aus den Worten des Boethius folgt noch nicht, daß ihm eine solche Schrift vorgelegen.

Ich wiederhole noch einmal: so sehr der Verfasser jener anderen Fragmente, in denen wir einen alexandrinischen Juden zu erkennen glaubten, auch an einzelnen Stellen den Aristoteles ausschreibt, was er übrigens auch mit anderen Schriftstellern thut, so hätte er doch sicherlich um so weniger den Muth gehabt, dem Inhalt und Gedankengange einer ganzen aristotelischen Schrift zu folgen, wie hier geschieht, und vielmehr diesen ganzen Zusammenhang planmäßig und systematisch, sogar sinnreich umzugestalten. Dies thut überhaupt kein gedankenloser Compilator, hier verräth sich Absicht und Tendenz. Dort geschah die Annäherung an Aristoteles nur aus

Verlegenheit, und sie war ganz harmlos; hier scheint sie berechnet und sie ist bösartig. Auf doppelte Weise soll Aristoteles herabgesetzt werden: erstlich dadurch, daß er einen Vorgänger in seinen Philosophemen erhielt, und dann daß diesem Vorgänger sogar der Vorzug gegeben wurde! In der That spiegelt sich hierin ein so starker Groll, daß unsere Muthmaßung dadurch Bestätigung zu erhalten scheint, namentlich sofern er wohl nur in einer verstärkenden Erwiederung soweit gesteigert werden konnte. Ist etwas Wahres an unserer Auffassung, so liegt am Tage, daß die Entstehung nur von den Platonikern ausgegangen sein kann; nun schien uns aber auch (s. oben S. 110) in dem Gegensatz von θεός und ὕλη Neuplatonisches zu liegen. Merkwürdig hätte alsdann Themistius geirrt, welcher gerade wegen des stark Aristotelischen einen Peripatetiker annehmen wollte, worin ihm Petersen gefolgt ist. Allein es ist ja klar, daß die Uebereinstimmung mit Aristoteles diesem schädlich ist und daß eine dem Aristoteles feindliche Absicht zum Grunde liegt. Desgleichen scheint auch Hartenstein einen falschen Schluß gemacht zu haben, wenn er daraus, daß diese Stücke bloß Aristotelisches enthielten, die meisten bei Stobäus aber mehr Platonisches, einen anderen Verfasser, und zwar auch nur einen peripatetischen, herleiten wollte, denn gerade folgt hier aus diesem Aristotelischen Inhalt nur ein platonischer Verfasser.

Ueber die Zeit dieser Fälschungen etwas zu ermitteln,

wäre nun freilich auch recht wünschenswerth, allein es ist sehr mißlich, und ich muß frei bekennen, daß ich keinen Weg sehe, hier zu irgend einem Resultat zu gelangen.

Aber wenn auch keine echten Schriften des Archytas, noch einigermaßen erhebliche Auszüge aus denselben auf uns gekommen sind, so bleibt doch noch immer die Entscheidung der vorhin angeregten Frage übrig, nämlich, ob Archytas denn überhaupt geschrieben. Die sehr verschiedene Richtung, welche der spätere Pythagoreismus nahm, und mit welcher denn das Interesse für die Philosopheme der älteren Pythagoreer erlosch, würde allein schon den Untergang von archyteischen Schriften motiviren, wenn Archytas deren auch noch so viele hinterlassen hätte; mußte doch den Neupythagoreern bei ihrer gezwungenen und im Grunde unredlichen Auslegung der altpythagoreischen Zahlenphilosophie die nähere Kenntniß dieser alten Lehre sogar sehr im Wege stehen.

Wir wollen zunächst noch einmal die verschiedenen Titel archyteischer Schriften, die uns genannt werden, durchmustern, denn es ist immer noch möglich, daß uns wenigstens noch die echten Titel verloren gegangener Schriften erhalten wären.

Die Titel *περὶ ἀρχῶν*, *περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως*, *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς καὶ εὐδαίμονος*, *περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς*, *περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*, endlich *ἐκ τῶν διατριβῶν* und *περὶ τοῦ ὄντος*, alle diese, welche uns nebst den Fragmenten bei Stobäus erhalten sind, werden uns nicht mehr im mindesten beunruhigen; ja sie klingen so durchaus unpy-

thagoreisch, daß sie eben so wenig echt sein können, als die Fragmente selbst. Auch das von Nicomachus citirte ἁρμονικὸν verliert nach dem, was er uns glücklicherweise daraus anführt, alle Bedeutung; dasselbe gilt aus demselben Grunde von der Schrift περὶ μαθηματικῆς bei Porphyrius, wiewohl deren Titel sonst sich schon eher hören läßt. Ferner die von Simplicius öfters genannte Schrift περὶ ἀντικειμένων, deren Ueberschrift und Inhalt uns nunmehr gewiß auch schon sehr verdächtig sein würde, wenn uns dieser Gewährsmann auch nicht jene durchaus unechten Stellen daraus mitgetheilt hätte. Außer diesen von uns hinlänglich beseitigten Titeln bleiben aber noch die bei Aristoteles erwähnten ὅροι, von denen wir wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, daß sie keine eigentliche Schrift gewesen; demnächst wäre noch der Titel zu berücksichtigen, welchen uns Claudianus Mamertus lateinisch nennt: in eo opere, quod magnificum de natura prodidit; man sollte glauben, dies sei dasselbe Werk, welches Simplicius zur Physik des Aristoteles, fol. 186, περὶ παντὸς nennt, welches sich aber durch die daraus beigebrachte Stelle auch sogleich als gänzlich unecht und den übrigen untergeschobenen durchaus ähnlich erweist, wie wir dies oben zeigen konnten. Und so werden uns denn auch wohl die Worte des Mamertus: post multam de numeris utilissimamque disputationem, welche leicht den Anschein geben könnten, als hätte er etwas anderes vor Augen gehabt als unsere Fragmente, die ja das Feld der Zahlenlehre aus guten Gründen sehr

sehr sorgfältig vermeiden, auch nicht weiter irre machen dürfen, und es ist jedenfalls eher anzunehmen, daß Mamertus es mit diesen Worten, die er vielleicht auch anderen nachschrieb, nicht so genau genommen habe, als daß dieser Schriftsteller des fünften Jahrhunderts auf einmal im Besitz echter Bücher gewesen sein sollte, während doch viel ältere Schriftsteller, wie Jamblichus, Porphyrius und Nicomachus, sich mit den unechten begnügen mußten. Aber nein, ruft man uns zu: citirt doch Theon von Smyrna im zweiten Jahrhundert eine Schrift des Archytas unter dem Titel: *περὶ δεκάδος*. Dieser Titel klingt nun freilich bei weitem pythagoreischer als alle anderen, aber auffallend ist, daß Theon über den Inhalt desselben so schnell hinwegschlüpft (**Mus. cap. 49. p. 166**) *ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὐτῆς, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ· περὶ ἧς καὶ Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ δεκάδος καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως πολλὰ διεξίασιν.* Alles, was wir hier von dem Inhclt des archyteischen Buchs über die Dekas erfahren, ist, daß es von der Dekas handelte, und dazu brauchte man freilich eine solche Schrift nicht in Händen zu haben; daß aber die Dekas die Zahl mache, scheint nicht einmal richtig. Uebrigens ist dies vermuthlich das Zeugniß, auf welches hin Mamertus seine Nachricht von der ausführlichen Zahlenlehre in einem Buch des Archytas über die Natur schöpfte, wobei er sehr wahr-

scheinlich den Titel der Schrift des Philolaus mit der des Archytas verwechselte. Da es zur Zeit des Theon schon die falschen Fragmente gab, so erhält die Annahme einer echten Schrift um dieselbe Zeit um so mehr Schwierigkeit; sehr leicht dagegen konnte auch unter diesem Titel eine unechte in Umlauf sein, aus der Specielles anzuführen der Schriftsteller selbst für mißlich hielt, der, wie es bei diesen späteren Autoren Sitte ist, mit dem Schein zufrieden war, als hätte ihm hier eine echte Quelle zu Gebot gestanden. Und wie hätte sich ein Buch der Art, wenn auch nur in einzelnen Stellen, nicht neben Philolaus erhalten sollen, zumal da Archytas der jüngere Schriftsteller und der ungleich berühmtere war, gegen den Philolaus hätte in den Hintergrund treten müssen. Daß man diesen citirt, beweist, daß man jenen nicht hatte; und was Theon noch besaß, konnte ja dem Porphyrius und Jamblichus nicht verloren sein, so wie auch Moderat, welchen alle Späteren benutzten, nichts Näheres über Archytas enthalten haben kann, es müßten denn eben jene abgerissenen und verschobenen Sätze sein, die uns bei Mamertus und Lydus begegnen. Ich glaube, man wird nach alle diesem für wahrscheinlich halten, daß auch das frühere Alterthum keine Schrift des Archytas besessen habe, und was wir vorhin aus inneren Gründen vermutheten, wird durch die Lage der Zeugnisse bestätigt, so viel nur zu verlangen ist.

## Beachtenswerther Druckfehler.

S. 143 Z. 11 v. o. lies: Fälscher statt „Schriftsteller."

---

Gedruckt bei C. Sala in Berlin.

Bei demselben Verleger ist gleichzeitig erschienen:

Leibnitii, G. W., opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit J. E. Erdmann, Philos. Doctor et Prof. Public. Ord. in Universit. Halensi cum Viteb. consoc. — 2 Volumina in Schmalquarto (106 Bogen) mit Leibniz's Portrait in Stahl gestochen. — In Umschlag
Subscriptionspreis . . . . . . . . . 6 Thlr.
Ladenpreis . . . . . . . . . . . . 7 Thlr.

Diese Ausgabe besteht aus 101 einzelnen Schriften von Leibniz, unter denen 23 bisher ungedruckte. Ausserdem enthält sie einen sorgfältigen Abdruck alles dessen, was, von rein philosophischem Inhalte in den früheren Sammlungen von Raspe, Dutens, Feder, Korthold, Guhrauer, Cousin und sonstwo zerstreut sich fand, unter anderem die Nouveaux essais sur l'entendement contre Locke und die Théodicée vollständig.

---

Leibniz's, G. W., essais de théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 2 Voll. In Umschlag geheftet . . 1 Thlr. 16 gGr. (20 Sgr.)

Ist ein Separatabdruck aus der vorstehenden Gesammtausgabe von Leibniz's philosophischen Werken.

---

Leibniz Portrait nach einem Original-Oelgemälde im Besitz des Herrn Dr. Kraukling zu Dresden, in Stahl gestochen von Grüzmacher. . . . . 8 gGr. (10 Sgr.)

---

Reuter, H., de erroribus, qui doctrinam de Eucharistia medio aevo turpaverunt. broch. . 12 gGr. (15 Sgr.)

Eine von der theologischen Facultät zu Berlin im Jahre 1839 gekrönte Preisschrift.

---

**Petermann**, Prof. J. H., Porta linguarum orientalium, sive elementa linguarum Syriacae, Chald., Arab., Samar., Aethiop., Armen. etc. Studiis academicis accommodata.

Tom. I. Auch unter dem Titel: Brevis linguae Syriacae grammatica, literatura, chrestomathia cum glossario. broch. . . . . . . . . . . 1 Thlr.

Tom. II. Brevis linguae Chaldaicae etc. broch. 1 Thlr.

Tom. IV. Brevis linguae Arabicae etc. broch. 1 Thlr.

Tom. VI. Brevis linguae Armenicae etc. broch. 1 Thlr.

Ein wohldurchdachter Versuch, die morgenländischen Sprachen auf eine gleichförmige und erleichternde Methode zu lehren. Es erscheint in kurzem noch Tom. III. für die samaritanische und Tom. V. für die äthiopische Sprache. Später ähnliche für die coptische, persische, georgische und türkische.

---

**Petermann**, J. H., de Ostikanis, arabicis Armeniae gubernatoribus commentatio. 4to. . . 6 gGr. (7½ Sgr.)

---

**Vitae quatuor Reformatorum**, ab amicis eorum conjunctissimis, Lutheri a Melanchthone, Melanchthonis a Camerario, Zwinglii a Myconio, Calvini a Beza conscriptae, nunc junctim editae. Praefatus est Neander. Cum verissimis Lutheri, Melanchthonis, Camerarii, Zwinglii, Calvini et Bezae effigiebus. broch. 1 Thlr. 16 gGr. (20 Sgr.)

---

# THEOLOGUMENA

## AESCHYLI TRAGICI.

EXHIBUIT

RUDOLFUS HENRICUS KLAUSEN.

PHIL. DR.

BEROLINI

IMPENSIS GE. REIMERI.

1829.

THEOPH. ERNESTO KLAUSEN

PATRI,

IA. CHR. RUD. ECKERMANNO

AVO,

COMMUNI DIE NATALI

DIE SEXTO MENSIS SEPTEMBRIS

HUNC LIBRUM OFFERT

FILIUS.

*Παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνες σωτήριοι.*
Aesch. Ch. 505.

Rei, quam diligimus, hominum optamus amorem, neque ullius magis, quam eorum, quos amamus. Versatur hic libellus in re aestimatione et amore dignissima, quo si carebit, id mea culpa continget: Vos, qui me amatis, culpam ignoscetis: Vestrum igitur amorem operi meo non defuturum esse scio.

Ne tamen amori nimis confisus esse videar, ne, si quid peccatum est, id ab incuria repetatur, ne quis locorum, quos designavi, multitudinem vel temere vel affectationis causa conscriptam esse opinetur: operis instituti rationem, quam Vobis et omnibus, qui accurate locos inspicient, ipsum librum redditurum esse scio, publice profitebor. Id mihi agendum erat, ut ostenderem, quaequae dixerit Aeschylus in omnibus quae de eius scriptis supersunt, fluxisse ex una eademque ratione, qua res divinas et humanas contemplatus sit. Itaque enque ullus eorum quos citavi locus mihi omittendus erat, et ita loci omnes

ubique adornandi, ut appareat: easdem in omnibus tragoediis, quae licet diversissimae videantur, sententias pronuntiavisse poetam. Tum sicut omnia et breviter et perspicue et graviter dixit Aeschylus, ipse brevitati et perspicuitati omnem dedi operam earumque leges observavi, tum ubi Graeca verba retinui, tum ubi verti ea in Latina: dolens magis, quod interdum interiit orationis concinnitas, quam anxie hoc evitandum esse existimans.

Fretus igitur cura et diligentia, quam operi coepto dicavi, Vobis librum trado. Vos si divinae illae deorum, quos adoravit Aeschylus, imagines delectaverint, mihi continget voluptas ea ipsa non inferior, quam percepi, cum eas a maculis errorum et dubitationis, quibus obrutae erant ab interpretibus, liberarem. Utinam hoc et omni, quod suscepturus sum, opere Vos juvare mihi liceat ea voluptate, qua nullam magis diligitis, quam a nemine certius, quam a me, exspectatis.

Aeschyli mores: theologumena: unde ea cognoscamus: unde ipse ea hauserit Aeschylus.

## *Caput primum.* De natura deorum.

1. Quid nomine dei significaverint Graeci.
2. Deorum natura et mores.
3. Divina rerum humanarum gubernatio.

## *Caput secundum.* Dii singuli.

### I. Regnum Telluris.

4. Describuntur regna mundi. Tellus omnium genitrix.
5. Numina antiquissima: Nox, Parcae, Furiae. Coelus, Titanes: Atlas, Typhon, Prometheus: Saturnus. Telluris filius nascitur Jupiter. Themis.
6. Rationem, quae inter Jovem et Saturnum intercedit, gubernant Parcae et Furiae.
7. Explicantur voces ἀνάγκη, πεπρωμένον, μόρσιμον, αἶσα, πότμος, μέλλον, νέμεσις.
8. Furiae.
9. Ἀλάστωρ, δαίμων.
10. Tellus mala cohibens, Tartarus; Orcus, Mors.
11. Heroes.
12. Tellus mortuorum regina, hominum mater, Phoebe.

### II. Regnum coeleste.

13. Jupiter, Jovis imperium.
14. Jupiter, rex deorum.
15. Jupiter res humanas gubernans.
16. Juno.
17. Venus.

18. Ceres: mysteria.
19. Diana: Luna.
20. Mercurius.
21. Vulcanus.
22. Minerva.
23. Apollo: Sol.
24. Bacchus.
25. Mars, Justitia.
26. Pan, Fortuna, numina inferiora et peregrina.

III. Regnum aquarum.

27. Neptunus.
28. Nymphae, Oceanus, fluvii, dii marini.

## *Caput tertium.* Dii in fabulis agentes.

I. Prometheus.

29. Fabula de Prometheo.
30. Prometheus vinctus.
31. Prometheus solutus.
32. Prometheus ignifer.

II. Orestea.

33. Trilogiae conspectus.
34. Agamemnon.
35. Choephoroe.
36. Eumenides.

III. Fabulae reliquae.

37. Septem adversus Thebas.
38. Supplices.
39. Persae.
40. Psychostasia.

---

# THEOLOGUMENA

## AESCHYLI TRAGICI.

*Διαφέρει δὲ θεὸς ἀνθρώπω ἀγαθῶ, ὅτι θεὸς μὲν οὐ μόνον εἰλικρινῆ καὶ διυλισμέναν ἔχει τὰν ἀρετὰν ἀπὸ παντὸς τῶ θνατῶ πάθεος, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν αὐτᾶς ἄτρυτον πέπαται καὶ ἀνυπεύθυνον, ὡς πρὸς αἰωνίων ἔργων σεμνότητά τε καὶ μεγαλοπρέπειαν· ἄνθρωπος δ᾽ οὐ μόνον τῷ θνατῷ τῆς φύσεως καταστάματι μείονα ταύταν πέπαται, ἔστι δ᾽ ὄκκα καὶ δι᾽ ἀγαθῶν ἀμετρίαν, καὶ διὰ συνήθειαν ἰσχυρὰν, καὶ διὰ φύσιν μοχθηρὰν, καὶ δι᾽ ἄλλας αἰτίας πολλὰς, ἀδυνατεῖ κατ᾽ ἄκρας γενναθῆμεν παναλαθέως ἀγαθός.*

Archytae fr. apud Stob. I, 73.

Aeschylus Euphorionis filius, vir Eleusinius, frater Cynegiri et Aminiae, natus, ut videtur, Ol. 63, 4, obiit annum agens septuagesimum Ol. 81, 1. Clarissimae, quas de barbaris victorias reportaverunt Graeci, in hanc aetatem incidunt, et ipse Aeschylus strenue neque vulnerum expers pugnavit in proeliis ad Marathonem, Artemisium, Salaminem, Plataeas: fratre Cynegiro, Miltiadis in imperio collega, in fortissimo conatu, cum post pugnam Marathoniam classem Persarum aggrederetur, interfecto *a*), fratre Aminia summam virtutis laudem in pugna Salaminia adepto et propterea, ut videtur, in honorem jure gentilicio in pagis Pallena *b*) et Decelea *c*) donato. Generis erant nobilis, moresque et sensus, qui solent esse nobilium, ipse Aeschylus fovebat et professus est *d*). Propterea in factionibus Atheniensium civilibus stabat a parte Aristidis, eiusque laudem extollit, non disertis verbis, sed innuens ratione satis perspicua, tum ubi stragem in Psyttalea insula ab illo barbaris illatam celebrat (P. 441—471), quam pro summo malo habet, quo Persae profligati sunt (436), tum ubi

*a*) Herod. VI, 114. *b*) Herod. VIII, 93. *c*) Plut. Them. 14
*d*) Pr. 887 – 893.

in proelio Plataeensi, quo Aristides Athenienses duxit, acerbissimam agnoscit ultionèm, qua Persas dii irati puniverint, P. 807—824; denique ubi justitiam erga hospites exercendam commendat, ne bellum excitetur, S. 701; significans, ut videtur, mutationem aequissimarum conditionum, quibus Aristides socios cum Athenis conjunxerat [e]). Eandem morum rationem videmus ubi Areopagi sanctitatem extollit, adversatus Ephialti, qui ejecturus sit ex urbe, quidquid per saluberrimum legis timorem injurias cohibeat (τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν E. 691—706). Etenim compositus est Areopagus a Minerva ex electis civibus optimis (κρίνασα ἀστῶν τὰ βέλτατα E. 487.) pro quibus quin Eupatridas habuerit Aeschylus Eupatrida, vix dubitari potest. Ita etiam apud Aristophanem probat antiquos Atheniensium mores, cum nemo de plebe (πάραλος) magistratibus contradicere ausus sit (Ran. 1072.). Et ut hoc honore a patribus tradito gaudebat virtutemque a patribus repetitam magni faciebat, ita quaequae magna et honesta patribus debebantur, ipsos patres et proavos, genus heroum a diis ortum diligebat et venerabatur. Itaque etiam sermonem antiqui moris amplitudine ornabat, ore magno loquebatur (Ar. Ran. 1060), placebat sibi in exhibendis quaequae ingentia erant ac sublimia, ut ingenio suo, quod aetatem suam amplitudine superabat, satisfaceret. Tamen quia in nulla re vanus erat et imbecillus, sed omni ratione validissimus, tenui nullo aegrotabat antiquitatis de-

---

e) Quid enim, nisi tale quidquam eius animo observabatur, mentione belli declarare voluit, cum Argivis potius ab aequitate, qua Danaides exceperant, bellum exspectandum esset cum Aegyptiis?

siderio; imo omni animo, omni amore fovebat quidquid magnum ab aequalibus perfectum invenit, summaque laetitia de victoriis clarissimis, quae non sine ipso erant reportatae, exsultabat et moribundus etiam de robore, quod ad Marathonem ostenderit, gloriabatur. Etenim non ab omni vehementia libera erat generosa indoles eius, quem cum turbine comparat Aristophanes, qui, ut solent viri magni, indignabatur de victoriis musicis sibi ereptis, qui magno odio aspernabatur, si quid malum et iners judicabat, ut Euripidis tenuitatem apud Aristophanem; qui Martis et Bacchi ardore agitabatur, qui denique ebrius tragoedias fecisse perhibebatur. Modo ne hoc vere dictum opineris. Ipse enim eam solum probabat vitam, quae neque a domino premeretur, neque licentiae se committeret (τὸ μήτ' ἄναρχον μήτε δεσποτούμενον E. 696): ipse fervorem suum moderatione et vinculis coercebat, neque maior est in ipso ardore et vehementia, quam in sapientia, qua se ipsum cohibebat et continebat. Propterea generosam illam et ingentem sibi finxit Promethei atrocitatem, in qua suae ipsius indulgebat vehementiae, sed sibi pariter ac Prometheo legem imposuit, omniaque jura libertatis humanae inferiora esse intelligebat jure et arbitrio divino.

Majora quam quae in proelio Marathonio cum Atheniensibus fecit Aeschylus, vix unquam gesta sunt in orbe terrarum. Et tamen horum omnium auctores agnoscit esse deos, humanas res esse tenues, esse infirmas. Vides, cur ad deorum mores, deorum facta exhibenda confugerit. Hos vitam vivere sibi cogitabat alacrem, integram, ab omni imbecillitate liberam: horum mores et virtutes ei satisfaciebant. Quisquis deus est, utitur jure certo, in libertate solus gaudet Jupiter, Jovis est summum jus, si

libertas: sed suum etiam jus est cuivis deo reliquo, quippe quod a Jove, qui omnia distribuit, ei sit concessum. Hoc jure quivis utitur, diversa quidem ratione, quia naturam habent diversam: itaque eorum jura sibi invicem adversantur, dii inter se contendunt. Apparent vero jura deorum in rebus humanis, deorum certaminibus fatigantur mortales: sicut pugnis dominorum servi serviunt, ut regibus in bello civium corporibus uti licet. Quidquid mortalibus dii concedunt, merae debetur divinae clementiae, jure homines adversus deos nullo utuntur. Propterea cui sana mens est, is diis sine ulla mora obtemperat, deos pie veneratur, divinis moribus mores suos accommodat, juste agit: quidquid enim dii agunt, justum est, et justitia mortalem, tantum non quasi deus esset, servat incolumem. Qui vero justitiam aspernatur, is diis obsequium detrectat, libere enim agere vult suoque arbitrio; sed suo arbitrio mortali non est vivendum, omnesque hos seditiosos homines dii perdunt. Ita Jupiter agit, ita dii omnes. Bene scio me pronuntiavisse, quod aliis parum placebit, aliis de Aeschylo minus recte dictum esse videbitur: legant vero quae in hoc opusculo tum protuli tum indicavi ipsius Aeschyli verba, quae hoc testantur. Neque aliter sentiunt Sophocles, Pindarus, Herodotus: et ab his pietatem et religiosum animum nemo abjudicat: itaque eorum sententias, quae cum Aeschyli opinionibus concinunt, sive, licet quodammodo discrepent, sunt tamen earum similes, suis locis libro addidi, ut omnia, quae ad Sophoclis et Pindari cogitationes de superis intelligendas sunt necessaria, habeas collecta. Nemo vero tantopere extollit, tam perspicue exhibet omnem deorum rationem, quam Aeschylus, nemo tantum studii dicabat intuendis et adumbrandis deorum formis, nemo tanto

amore versabatur in cogitationibus de jure et libertate deorum, nemo uniuscuiusque dei tam certam et constantem sibi conformabat imaginem: cum Sophocles, poeta summus et perfectissimus, potius omni studio incumberet in explicandos et exhibendos sensus et rationes hominum, Pindarus vero, vir divinus et pius sed Aeschylo et Sophocle inferior, distraheretur variis, in quibus agebat, sacris, festis, occasionibus. Itaque non dubito contendere, in poematis Aeschyli, hominis Atheniensis, liberi civis reipublicae omniumGraecarum longe generosissimae, summum reperiri, quod polytheismus nancisci potest, dignitatis fastigium.

Verus enim est, qui in Aeschyli opinionibus apparet, polytheismus. Divinum quivis deus Olympius sortitus est honorem, licet pro natura singulorum hunc maiore, illum minore pietate veneretur poeta. Deorum vero multitudo sese ipsam perturbat et tollit, nisi stabile quidquam cogitatur, a quo omnes pendeant, cui omnem omnes debeant honorem. Hoc in fato, in extrema necessitate permulti reperiebant Graeci, in quam, id quod me legere memini, divinum numen transiens sese conservabat in hominum opinionibus. Aeschylo autem summus omnium rex, dominus, auctor est Jupiter, et quidquid in rebus divinis atque humanis fatale est, e Jovis repetendum est voluntate, a Jovis pendet arbitrio. Hoc est magnum aliquod, quod nemo Graecorum tam clare perspexit, tam diserte professus est, omnia quaequae sunt, posita esse in libero summi numinis arbitrio, neque pro hoc summo numine habendam esse anum quandam, quam hi Parcam dicunt, illi Providentiam, alii Necessitatem, quae nihil sunt nisi ex inerte allegoria profecta, in qua neque vita inest, neque virtus; sed indutum esse summum illud numen forma humana,

esse Jovem patrem, regem, dominum, cui certi essent mores, certae virtutes: eaeque summae summarum omnium. Videbimus enim summas numinum omnium naturas conjunctas in natura Jovis: videbimus summum eius fratrum honorem in eo positum, videbimus divinam Apollinis sanctitatem, Minervae regiam sapientiam, Junonis severitatem, Vulcani comitatem, Bacchi violentiam, Martis robur, Veneris vim genitricem, Mercurii conciliatricem, Cereris et Dianae evocatricem, illius in segete, huius in animantibus, omnes non tribui solum a Jove, sed etiam in Jovis natura contineri.

Hae divino numine sunt dignissimae Aeschyli opiniones, neque ullus homo, qui eam libris sacris fidem non habet, quae iis debetur ab homine Christiano, quidquam poterit excogitare, quod divinius, quod verius dicendum sit, quam Aeschyli de Jove, de Minerva, de Apolline cogitationes. Sed unum fovebat Aeschylus errorem ingentem, communem Graecorum omnium, qui philosophorum perscrutationibus, quae poesin perturbabant et corrumpebant, non totos sese dederant. Ortum putabat Jovem patrem, fidem habebat fabulae antiquae, quae Saturnum a Jove eversum perhibebat. Quomodo cum cogitatione de Jovis justitia et cum sua ipsius pietate haec conciliaverit poeta, postea exponemus. Patet jam nunc, etiam hoc ei suffecisse, quod hoc certamine, hac Jovis victoria opus erat, ut ipsa vinceret justitia, quia justitia ipsa inest in Jovis natura, quia maiore Jupiter jure utitur, quam ipse Saturnus. Neque cur fidem detractaret huic opinioni, rationem habebat Aeschylus, quia, ut Graeci omnes, omnia apparere sibi persuaserat in rerum natura. Ibi omnia nascuntur, quidni natus esset etiam Jupiter? Matrem Jovis venerabatur Tellurem, matrem et nutricem omnium, et summa quidem pietate.

Erunt, qui dubitent, num omnino liceat haec e poeta tragico elicere, quippe qui non ipse loquatur, sed loquentes emittat personas. At quamcunque poeta tragicus procreat personam, sua ipsius quasi perfundit natura: in quavis inest aliquid veritatis. Itaque si alii in aliis fabulis homines idem profitentur neque similes eorum sunt mores: inde patet, quid ipse senserit poeta. Neque ita quidquam de rebus divinis dicitur apud Aeschylum, quasi in dubitationem possit vocari, sed profitentur id ut omnibus notum et de quo omnes consentiant. Potest quidem aliquid aliqua ratione verum esse et omnibus probatum, sed non omni ratione. Tum vero ipse alteram rationem addit Aeschylus, neque hoc neglexi. Praeterea eaedem de justitia, eaedem de virtute, eaedem de vitiis in diversissimis fabulis sententiae proferuntur. Et licet e nonaginta, quas Aeschylum scripsisse ferunt, septem tantum tragoediae sint servatae, jure tamen gratia est habenda Forti Fortunae, quod tam egregium earum instituit delectum. Vide enim, quantopere inter se differant argumenta: res Promethei, bellum Thebanum, bellum Persicum, res Danaidum, fata Pelopidarum, et haec in praestantissima trilogia exhibita. Adde fragmenta fabularum variarum, et concedes, ea, quae horum omnium sunt communia, et ea etiam, quae tum in hac tum in illa leguntur eadem diversis modis pronuntiata, sufficere, ut ex iis ea possimus elicere, quae revera statuerit poeta. Minus auctoritatis tribuendum est satyricis ludicris, quippe in quibus ipsa seria ludantur. Ex his vero perpauca exstant.

Non potuisse Aeschylum pie et religiose venerari deos Graecorum, nemo contendet, qui satis perspicit, quantum in iis insit divinitatis. Eum revera hoc fecisse, negari

non potest, modo probetur, decoram esse et honore dignam, qualem Aeschylus sibi finxerit, cuiusvis dei imaginem. Hoc probare conatus sum, ita exhibens singulas singulorum deorum naturas et rationes quibus conjunguntur, quales ipsi Aeschylo has obversatas esse existimo. Recordemini velim in omnibus cogitationum illarum, quas paucis philosophis exceptis, omnis fovebat Graecia, ipsos deos Graecos ultos esse Persarum superbiam et ignominiam ab iis sibi templisque illatam, quas cogitationes ex Herodoto cognoscimus, quas easdem profitetur Aeschylus. In magno enim discrimine agnoscit mortalis, licet impius, esse deos (P. 498): in magna clade deorum numen egisse intelligitur (Ag. 649): magnoque beneficio Graeci pariter ac Persae docebantur, a diis servari urbem Palladis (P. 347). Praeterea Aristophanes Aeschylum Cereris sacra venerantem opponit Euripidi, qui pro diis aetherem et linguae artes adorat. Num credibile est, Aristophanem, qui iratum impietati Euripidis exhibet Aeschylum (Ran. 1080), qui saepius Euripidem ludit ut qui nihil esse deos persuaserit hominibus (Thesm. 451), si eadem sensisset Aeschylus vel similia, hoc ne uno quidem verbo tetigisse? Quodsi unde petere vis argumentum, quod Eleusiniis plurimum tribuit Aeschylus, satis probasse Lobeckium *f*) respondebo, nullo modo posse statui, popularibus de diis opinionibus Eleusinia esse adversata, quippe quibus innumerabilis Atheniensium multitudo esset initiata, quibus initiari cuivis licuerit homini Graeco, quibus denique non esse initiatum, Athenis pro impietate habitum sit. At impietatis

---

*f*) De myster. Eleus. grad. I, p. 3. sqq. De spectac. myst. I, p. 20.

reus fiebat Aeschylus g). Scilicet nimia pietate et nimio studio in rebus mysticis versabatur, ut ibi etiam de iis diceret, ubi nefas erat: et quod hoc, quod nefas erat, commisit, id non ab impietate repetendum esse sed ab inscientia vel oblivione, tradit Aristoteles. Athenienses vero religiosissimi et superstitiosissimi Aeschylum jactis lapidibus erant necaturi: intercessit vero senatus Areopagi, poetam tuitus est, in jus vocavit, reum absolvit. Vides in his omnibus nihil esse, quod contra Aeschyli pietatem faciat, multa, quae eam tam probabilem reddunt, quantum requirere potest qui eam demonstrandam esse contendit: evincitur vero non his argumentis sed eo, quod ex ipsis verbis pietas resonat: argumento, cui qui fidem denegat, nescit, quomodo in poeta sit versandum.

Fontes, e quibus fabulas hauriret opinionesque de diis sibi fingeret, Aeschylus habebat tum sacra Attica tum poetas antiquiores. Cum sacris Atticis multa quae de diis gravissima profitetur, videbimus convenire, id quod non leve est pro eius pietate argumentum. In poetis varias de diis fabulas varie traditas neque concinentes invenit; itaque si fidem iis habebat, non poterat non perspicere, sensum quempiam subesse fabulis, qui nunc hac nunc illa forma posset declarari. Et hoc egregie perspexit: easque sibi fabulas elegit, quibus sensum optime indicari putabat, velut ubi Themidem pro Clymena Promethei matrem dicit. Alibi alteram servabat fabulam, sensum ex altera repetebat, velut ubi in theogonia exhibenda accurate sequitur

g) Quod Apsines rem ad Eumenides refert, id satis refellit Welcker. Tril. p. 110. not. 136.

Hesiodum, cogitationes vero alias ab Epimenide receptas et ab hoc in alia fabularum forma pronuntiatas Hesiodeis fabulis submittit. Neque ludicro in his rebus egit arbitrio, sed ea recepit, quae pietas et religio commendabat: ut ea, quam nos sacrae fidem habemus historiae, minime infringitur iis, in quibus discrepant evangelistae, sed eligimus quae nobis maxime decora videntur maximeque divina. Ac si multo magis inter se differunt fabulae Graecae, id inde repetendum scimus, quod Graeci fabulas sacras habebant, nos historiam: fides autem maiore vel minore discrepantia minor reddi non poterat in homine, qui toto animo in poesi versabatur ipsamque divinam existimabat poesin, ut Aeschylus. Haud dubie bene cognovit sacra Epimenidis et Orphicorum carmina, quae fortasse magni faciebat, quid vero in eam, qualem ipse sibi finxit deorum generationem, receperit, nescimus. Magis e rebus Orphicis ea spectavisse videtur, quae ad Apollinis sacra et lustrationes pertinebant (τελετάς Arist. Ran. 1032.). Ad idem redibit, quod a Pythagoreis recepit: reliqua, ut videtur, ad ethicam disciplinam, quam maxime a Pythagoreis excultam minime cognitam habemus. Ethicam ipsam Cicero respicit, ubi Pythagoreum dicit Aeschylum. Sed Cicero etiam famae totam rem debet vel incerto testimonio. Ipsi Pythagoreorum scholae Aeschylum non fuisse adscriptum satis patet. Reliquis philosophorum principibus, ut Heraclito, ut Eleatis, quos haud dubie cognovit, cum hospitalitate eum cum Siculis junctum fuisse saepiusque in Siciliam profectum esse constet, non poterat non adversari poeta, qui tantum dilexit Homerum, quantum poetae hic diligendus est. (Cf. Arist. Ran. 1034).

---

# CAPUT PRIMUM.

## *De natura deorum.*

---

1.

Esse deum ipsa religione sibi innata edoctus, praesentem eum vigere in rerum natura homo intelligit, eundem vero ab eadem secernendum esse obliviscitur. Itaque ubicunque in rebus tum naturalibus tum humanis aliquid agere sentit, cuius vis robur humanum longe excedat, huic voluntatem innatam esse statuit, hoc pro numine veneratur. Manet vero, licet obscurius percepta, in eius animo conscientia, quod quidquid divinum est, repetendum est a deo. Unum igitur agnoscit deum patrem, Jovem patrem, cui reliqua numina sive filios addit sive ministros.

Quidquid voluntate sua agit, est numen. Magno aliquo numine gubernari homo intelligit coelum, terram, mare, solem, lunam: itaque haec ipsa habet pro numinibus, non quidem quamvis glebam guttamve, sed id, cui omnibus glebis, omnibus guttis innato sua sit voluntas. Atqui bene sentit, nihil apparere in rerum natura, cui libera sit voluntas, nisi hominem. Cuius in humana forma positae dignitatis simulac sibi conscius est, simulac non coeco impetu ferri sed libere vigere illa numina percipit, tum humana specie ea

induta cogitat [1]), pro numinibus *deos* agnoscit. Mente sese ipsum omnibus praestare intelligit, mentem ipsam divinam esse sentit, summum deum esse summam mentem: numinibus igitur divinis non potest non assignare mentem. Cum vero sibi persuaserit, apparere quidquid sit in rerum natura, jam habes rationes, quibus deos sibi fingat et conformet. In unoquoque deo innata est mens, formam habet humanam, apparet in natura. Itaque ei statuenda est species, quae conspici non possit oculis humanis, mente vero possit percipi [2]), et ita ut eam in imaginibus, in simulacris exprimere liceat. Cum forma humana necessario etiam mores, honor, munus unicuique deo assignatur, et jam in animo gentis, qualis Graeca erat, quae quidquid sibi finxit pro vero habebat, magis magisque dii sese liberant a forma terrena, marina, solaria, atque, ut deum humanum decet, libere moventur, sentiunt, agunt et amant.

Qua ratione cum omnes illae tribus diversae, e quibus gens Graeca antiquitus erat composita, rerum naturam et deos contemplatae sint, coeperunt denique, cum sedes singularum migrationibus turbentur, invicem sibi tradere deos, quos statuerunt; et ita magnus ille deorum Olympio-

---

1) Similes esse deos mortalibus natura et mente diserte dicit Pindarus N. VI, 5. *προςφέρομέν τι ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις.*

2) Siquidem ipsam etiam speciem humanam a corpore discernit Pindarus, corpus deletum iri bene sciens, formam quam a diis repetit aeternam existimans: *σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γαρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν.* thren. fr. 2.

rum senatus convocatur. Duodecim venerantur in Olympo principes, quibus omnia in rebus humanis et in rerum natura munera gubernanda tribuunt. Sed in his non acquiescunt, quidquid vigere percipiunt, in eo deum agere agnoscunt, id ipsum pro deo habent. Itaque una cum diis, qui e solis, terrae, reliquorum veneratione orti sunt, ipse sol, terra, res naturales coluntur: duplex vero eorum ratio cogitatur, tum naturalis forma servatur, tum ubi in summa vivendi et vigendi vi agere putantur, induuntur specie humana. Ita etiam Iustitia, Lex, Virtus, quin etiam Noxa, Pernicies, Discordia, Exsecrationes, quin etiam mera Distributio nunc pro rebus, pro viribus habentur, nunc certa quadam specie, quae humana vel humanae similis est, induta pro numinibus, pro diis coluntur, veneratione eo maiore, quo latius uniuscuiusque ditionem pertinere homines existimant.

Haec numina omnia in templis variis descriptionibus ornata invenit Aeschylus, neque ipse venerationem iis abrogabat. Itaque etiam voce *θεοῦ* e communi Graecorum more omne numen significat, quod maiore, quam homines, praeditum est potentia: quod humana forma indutum intueri solet, licet non ubique de forma humana cogitet. Hoc maxime generali sensu posita est vox, ubi de Typhone (Th. 511), de Atlante (Pr. 425), de Borporo (P. 746) dicitur. Praeterea de ipsis iis hominibus usurpatur iisque heroibus, qui reliquorum potentiam et honorem longe excedunt, de rege Persarum [3]), (P. 157, 644, 655. de Chitone Pr. 1027. [4]).

---

3) *καὶ γὰρ δύναμις ὑπὲρ ἄνθρωπον ἡ βασιλῆός ἐστι.* Her. VIII, 140, 2.

4) De Niobe Soph. El. 150. Ant. 834, de Hercule *ἥρως θεός* Pind. Nem. III, 22.

Itaque per se patet, vocem poni etiam de numinibus illis, quae quidquid in vita hominum agit seseque exercet significant [5]), Iustitiae, Promethei (Pr. 14, 29, 37, 92, 119); Furiarum, (E. 883; Ch. 475); genii Ultoris (S. 414); Discordiae (Th. 1051); omniumque numinum inferorum, e quibus eminent Orcus et Tellus mater, quod quidem universum deorum genus prorsus separatum est ab Olympiis (S. 161). Olympii vero proprie dicuntur dii novi [6]), dii juniores, νεοὶ οἰακονόμοι Ὀλύμπου Pr. 149, 439; E. 162, 882. cett. et ex his maxime eminent dii magni, qui Iovis fratres, uxores, liberi perhibentur, orti ii e rerum natura religiose contemplanda [7]) certisque formis, muneribus, honoribus (Pr. 7, 38; E. 471) ornati, quos patriis sacris cultos accepit poeta omnibusque numinibus, quae nihil sunt, nisi vis cuiuspiam notionis, longe potentiores, vividiores, fortiores cogitabat et exhibuit. Et plerumque quidem hi amore inter se conjunguntur seseque invicem adjuvant [8]), (cf. Ch. 812; E. 89, 667; P. 740, 750, 347,) interdum vero, si jure suo et honore quisque utitur, neque haec jura sibi invicem re-

---

5) Temporis Soph. El. 179. Et in legibus, quas constituerunt Olympii, magnus Sophocli inest deus, qui nunquam senescat, O. T. 871. cf. Demosth. fals. leg. p. 417: Φήμη δ' οὔτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ λαοὶ φημίξωσι, θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή.

6) Sive, quod idem est, Κρονίδαι Pind. Ol. IX., 56. (φέρτατοι); Py. III, 94. (Κρόνου παῖδες βασιλῆες); V, 110. (Κρ. μάκαρες); Isthm VII, 46. (Κρονίδαι ἐπὶ γλεφάροις γεῦσαν ἀθανάτοισιν); Οὐρανίδαι Py. IV, 194.

7) οὐρανοῦ βασιλῆες πόντου τε Pind. N. IV, 67.

8) Cf. Pind. Py. III, 11, 32. Pindarus omnino cogitationem de rixis deorum religiose aspernatur. Ol. IX, 40.

spondent, rixa oritur, quae sola Iovis componitur auctoritate, qui deorum etiam est dominus. Saepius vero, quam inter se ipsos, tali certamine discedunt Olympii cum diis inferis et vetustis, quos odio habent, velut Furias (E. 55, 70, 73, 109, 191, 197, 386, 411, 644, 722; Th. 720.), Typhonem (Th. 510, 524.), Prometheum (Pr. 29. cett.) quos eiusdem Iovis invicti auctoritate superant et ea tantum munera iis concedunt, quae ipsi aversantur, (E. 361). Saepe Olympiorum, quia concordes esse solent sibique amici, constituuntur societates (cf. Th. 220, 251, 450), quas recensebo sub Iovis nomine.

2.

Generalem horum deorum magnorum naturam hanc exhibet poeta. Sunt beati, vacant dolore per omne aevum [9]) Ag. 554, peculiare est iis bona uti fortuna [10]), *τὸ δ' εὐτυχεῖν τὸ δ' ἐν βροτοῖς θεός*, Ch. 60; cf. P. 711: itaque *μάκαρες* appellantur Th. 97, 214, 1074; Pr. 169; Ag. 1336; S. 524, 582, 1019. Sunt omnium potentissimi *παναλκεῖς*, Th. 166; perficiunt etiam quae desperata sunt [11]), Th. 226, cf. Ag. 970: eorum est potentia mutandi etiam mores indolemque hominum [12]), S. 1016; mutare formam humanam Ag. 1147. Ideo ratum faciunt, quidquid polli-

---

9) Pind. fr. inc. 4. *ἄνοσοι, πόνων τ' ἄπειροι.* Gratiae iis perpetuo adsunt Pind. Ol. XIV, 8.

10) *πέπρακται πᾶν τὸ τοῦ θεοῦ καλῶς* Soph. fr. inc. 100: *μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστι θεῶν καὶ πάντα κατορθοῦν ἐν βιοτῇ* epigr. apud Demosth. de cor. p. 323.

11) Cf. Pind. Py. IV, 63. de sanato Batto balbutiente.

12) Pind Py. X, 49: *θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται ἔμμεν*

centur, Pr. 1032; P. 800; E. 899; Th. 618, 844. Propterea sunt sacrosancti [13]) et puri, ἁγνοί, σεμνοί Ag. 637; S. 655; cf. E. 40, 55, 270; unde linguis favere jubentur homines, Ag. 636, 1247; E. 287, 1035; S. 512, 694; fr. 264. Propitii sunt clementibus (Ag. 952), benevoli benevolis (P. 772; cf. Ag. 1147): et maxime quidem ii, quos maxime divinos cogitat Aeschylus, velut Apollo (E. 153, 172, 233: ubi quem communem deorum dicunt Furiae morem, is potius ad infera pertinet numina, e quorum numero sunt ipsae, quas aspernantur dii prisci et novi, E. 722.): omnino justissima est eorum indoles, ut justum sit quidquid faciunt. Triplicem enim potissimum constituunt legem hominibus observandam, qua pietatem erga se ipsos, parentes et hospites exerceri jubent. Quarum legum qui ullam laedit, diis est invisus, qui parentem offendit (ἄθεος E. 159); qui consanguineum laedit (δύςθεος S. 422.); qui hospitem odit (ἐχθρόξενος θεῶν ἀμνήμων, Th. 606). Supplices ne ipsi quidem contemnere audent, E. 233. Praeterea qui matrimonii honorem detrectat, deorum majestatem polluit gentiliciorum, Ag. 1645; E. 46, 491; omnino, qui injusti aliquid committit, E. 541. Sibi ipsis poscunt honores et sacrificia (μόνος θεῶν γὰρ Θάνατος οὐ δώρων ἐρᾷ Niob. fr. 147.), faventque iis, a quibus pie coluntur, Th. 76, 107; S. 363, 450, 655, 704; Ag. 338: εἰ δ' εὐσεβοῦσι τοὺς θεοὺς οὐκ ἂν γ' ἑλόντες αὖθις αὖ θάνοιεν ἄν: Ag. 354: θεοὺς προςειπεῖν εὖ παρασκευάζομαι·

---

ἄπιστον. Soph. Aj. 86. γένοιτο μέντοι πᾶν θεοῦ τεχνωμένου. 118, 455, 767; El, 696. Solon. fr. XXIX.

13) Tanta eorum est sanctitas, ut pollui omnino non possit ab hominibus. Soph. Ant. 1044.

χάρις γὰρ οὐκ ἄτιμος εἴργασται πόνων. Ch. 260; Pr. 529 modo ne a scelerato homine (δυςθέῳ, Ch. 46, 525; S. 422.) dona offerantur, quos indignos judicant, a quibus ea accipiant Th. 702. Ulciscuntur enim quidquid sceleris committitur [14]), nullasque injustorum hominum preces accipiunt, λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν, τὸν δ' ἐπίστροφον τῶνδε Φῶτ' ἄδικον καθαιρεῖ Ag. 396: falluntur illi impii, qui deos haec non curare opinantur, Ag. 369—378: οὐκ ἔφα τις θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν Ὅσοις ἀθίκτων χάρις πατοῖθ'· ὁ δ' οὐκ εὐσεβής. πέφανται δ' ἐν γόνοις ἀτολμήτων cett. Ag. 1578). Exaudiunt enim superi clamorem justitiae poenam sumturae Ag. 813; cf. S. 79; Th. 566, 626; Ag. 1279, 1284 (ὀμώμοται γὰρ ὅρκος ἐκ θεῶν μέγας Ἄξειν νιν ὑπτίασμα κειμένου πατρός); omnes, quibus irascuntur, perdomantes poena communi, Th. 608; et in certam eos detrudentes perniciem [15]): Χρόνῳ τοι κυρίῳ τ' ἐν ἡμέρᾳ Θεοὺς ἀτίζων τις βροτῶν δώσει δίκην S. 732; et ipsi ii, qui patiuntur injuriam, eo juvantur quod propter hanc injuriam dii illis irascuntur, a quibus laedebantur, S. 753; cf. P. 807; Th. 441, 444; Ag. 345. Atque haec est deorum adversus homines ira, κότος Ag. 635; μῆνις, Ag. 649; E. 101; θεοστυγήτῳ δ' ἄχει βροτῶν ἀτιμωθὲν οἴχεται γένος. σέβει γὰρ οὔτις τὸ δυςφιλὲς θεοῖς, Ch. 635; Ag. 1090; Ch. 1028; E. 361, 825; Th. 604, 653, 702: quae singulos pariter et genera [16]) poenis affligit, solet enim scelus

---

14) τοὺς δὲ σώφρονας θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς, Soph. Aj. 133; El. 1383; Ant. 1104.

15) χόλος οὐκ ἀλίθιος γίγνεται παίδων Διός. Pind. Py. III, 12.

16) Et hoc potissimum a divino numine repetendum videtur Herodoto, si poena, a parentibus remota, liberis infligitur. VII, 137. Justius agunt dii Aeschyli.

à patre transire ad liberos, Ag. 758. Haec etiam est deorum invidia (*φθόνος*)[17]) qua homines, qualis Capaneus, Th. 427; Parthenopaeus, Th. 529; Xerxes, P. 749, 831; Aegypti filii, S. 759, qui deos non verentur vanaque sese iis aequant opinione [18]), ut sibi vires non deesse somnient, quibus deorum ope egere, quin etiam cum iis confligere possint, nunc vi deprimunt, nunc clandestino artificio in perniciem detrahunt: cum summa contra potentia ornent eos, qui mediam servant viam et rationem (*παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν.* E. 529.). Ita filios Aegypti, qui nefarias affectant nuptias, vita privant (*φθόνον σωμάτων ἔχει θεός* Pr. 859.) ita Atridis propter impietatem, qua aras Trojanas eversuri sunt, irascitur Diana *οἴκῳ ἐπίφθονος*, Ag. 135: propterea veretur Agamemnon, si honoribus, qui deorum sunt, utatur [19]), ne in eorum incurrat invidiam, 921, 947. Propterea Xerxi per Themistoclis calli-

---

17) *ἡ ἐκ θεῶν νέμεσις*, Soph. Ph. 517; *θεῶν βιά Καὶ νέμεσις, οἵπερ ἔργ' ἀμύνουσιν κακά* ib. 602.

18) Talis etiam Ajax Sophoclis: *ἐγὼ δὲ καὶ δίχα θεῶν πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος*, v. 768, cf. 590, 758. Herod. VII, 10, 5: *φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν – – φθονήσας – – οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν ἄλλον ὁ θεὸς μέγα ἢ ἑαυτόν*: — VII, 46. *ὁ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὑρίσκεται ἐών.* Et VIII, 109 dicuntur dii et heroes invidisse uni viro, praesertim impio, commune de Asia et Europa imperium.

19) Cf. Pind. Py. X, 20; Isthm. VI, 39, 44: si quis longinqua circumspectat, imbecillior est, quam ut consequatur aere stratam deorum sedem: quandoquidem Pegasus excussit Bellerophontem volentem in coeli stationes pervenire.

ditatem cladem praeparant, P. 362. Haec enim est fraus justa, cui opem deus non derogat (ἀπατῆς δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός, fr. 278.), δολόμητις ἀπάτη θεοῦ, quam nemo mortalium potest evitare, quae initio suaviter blanditur [20]) superbo, sed hac ipsa arte reti eum implicat, quod effugere nequit, P. 93—101. Cf. fr. 294: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, Ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ [21]). Ita mortali injiciunt insaniam qua se ipse perdit, Th. 653: eumque qui superba temeritate rem quampiam nimis festinat, incitant, ut quam celerrime exstinguatur, P. 742; Th. 689. Propterea saepius mortalibus, qui superbius sentiunt, vanam rei alicuius obtendunt speciem, qua eos deludant et ad errorem committendum instigent. Ag. 273, 478. Eadem fraude, non quidem fraude mala, sed justa bonaque, Apollo utitur adversus Furias et Parcas sibi invisas E. 728, 845.

Et propter hanc terribilissimam ultionis potentiam nemini tantum obsequii, tantum grati est faciendum quam diis [22]): ἅπαντας ἐχθροὺς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον. Ch. 902; Cf. 637.

---

20) Cf. Herodoti narrationes de somniis quae Xerxem ad bellum cum Graecis faciendum suscitaverint, VII, 12. sqq.

21) Cf. Soph. O. C. 371: νῦν ἐκ θεῶν τοῦ κἀξ ἀλιτηρίου φρενὸς Εἰςῆλθε τοῖν τρις αθλίοιν ἔρις κακή.

22) Εὐδαίμων εἴην καὶ θεοῖς φίλος ἀθανάτοισιν, Κύρν', ἀρετῆς δ' ἄλλης οὐδεμιῆς ἔραμαι. Theogn. 653. Maximum huic cogitationi tribuit Sophocles: εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεοὺς Ὡς τἄλλα πάντα δεύτερ' ἡγεῖται πατὴρ Ζεύς. Phil. 1441; Ant. 1350; οἷς γὰρ ἂν σεισθῇ θεόθεν δόμος ἄτας Οὐδὲν ἐλλείπει, ib. 584; ὑπέρκοπον μηδέν ποτ' εἴπῃς αὐτὸς εἰς θεοὺς ἔπος, Aj. 127; εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς εἴκειν, ib. 666. Cf. Pind. Ol. I, 35:

Propterea summa colendi sunt pietate, εὐσεβείᾳ, Ag. 338, 372; S. 396, 655, 705. (Eur. Troad. 95.) summaque venerandi religione: τὰ θεῶν μηδὲν ἀγάζειν S. 1062 [23]). Gaudent enim natura, quae humana longe est superior [24]) βιαίως σέλμα σεμνὸν ἥμενοι, Ag. 183: ac si hac religione minus coerciti homines cum diis concurrunt, sese iis aequant, nedum eos decipere conantur, non evitant perniciem. Ita Cassandra sese ipsa perdit, similique ratione Athamas, Pentheus, Lycurgus, Niobe. Sed etiam ubi non sua sponte, sed inviti incidunt in hoc cum diis commercium, magnis plerumque fatigantur malis et doloribus, quia fragilis eorum indoles cum divina male conciliatur. Hoc Semelae accidit, hoc Ioni, Inachi filiae. Nec singuli solum sed totae etiam gentes talia perpetiuntur, ubi dii aliquid, quod cupiunt, ratum sunt facturi. Διὸς ἵμερος οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη, πάντα τοι φλεγέθει κἂν σκότῳ μελαίνᾳ ξὺν τύχᾳ μερόπεσσι λαοῖς. Scilicet irritum manere nequit, clandestina et obscura via procedit in lucem, et quidquid

---

ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά, μείων γὰρ αἰτία. Cf. ib. v. 52.

23) οὐδ' ἀγαίομαι θεῶν ἔργα Archil. fr. 2, fr. 32. Pind. paean. fr. 10: οὐκ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν βουλεύματ' ἐρευνάσει βροτέᾳ φρενί: — Py. II, 88: χρὴ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν, qui nunc hos nunc illos adjuvet. — Soph. fr. inc. 6: οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν Μάθοις ἄν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοις σκοπῶν. — Jophont. Penthei fr. ὡς μᾶλλον ὅστις εἰδέναι τὰ τῶν θεῶν Ζητεῖ, τοσούτῳ μᾶλλον ἧσσον εἴσεται.

24) οὐ γὰρ θέμις ζῆν πλὴν θεοὺς ἄνευ κακῶν Soph. fr. inc. 27; μόνοις οὐ γίγνεται θεοῖσι γῆρας οὐδὲ μὴν θανεῖν ποτε. O. C. 608.

injusti ei adversatur, dejicit, exstinguit: ita sibi ipsi satisfacit, ἥμενον ἄνω φρόνημά πως αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἑδράνων ἐφ' ἁγνῶν. S. 86—101. Neque in strage turbae injustorum semper incolumis manet qui cum illis societatem iniit homo probus, sed una perditur [25]), πληγεὶς θεοῦ μάστιγι παγκοίνῳ. Th. 601—608. Itaque ab hac superiore deorum natura, quam mortales perperam agnoscunt, Aeschylus perniciem illam repetit, quam plerique fato deberi contendunt. Et est revera hoc sive fato sive natura constitutum [26]), est μοιρίδιον, quod mortales, ubi ad deos evehuntur, deprimuntur in miseriam. Cf. Niob. fr. 144, ubi

25) Deorum enim jus, quo adversus homines utuntur, non lenius est, quam humanum erga animalia, dii tales de te exsistunt judices, οἷος εἶ σὺ μυρμήκων. Babr. fab. 2. in Mehlhorn. anthol. lyr.

26) Cf. Theogn. 687: οὐκ ἔστιν θνητοῖσι πρὸς ἀθανάτους μαχέσασθαι Οὐδὲ δίκην εἰπεῖν· οὐδενὶ τοῦτο θέμις. Eadem est Pindari cogitatio: a fato sive a natura repetendum est ingens illud, quod inter deorum et hominum potentiam et beatitudinem intercedit, discrimen, quod superare nequeunt mortales, licet a communi matre originem derivent. Nem. VI, init: ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός, quam sedem coelestem nemo mortalis nanciscitur, Py. X, 27; Isthm. VI, 44; IV, 14: μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι. Py. III, 59: χρὴ τὰ ἐοικότα πὰρ δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν, γνόντα τὸ πὰρ ποδός, οἵας εἰμὲν αἴσας. Cf. Archytae fr. apud Stob. I, 73: θεὸς τὴν δύναμιν ἀρετᾶς ἄτρυτον πέπαται καὶ ἀνυπεύθυνον.

Tantalus: *θυμὸς δέ ποτ' ἀμὸς οὐρανῷ κυρῶν ἄνω Ἔραζε πίπτει καί με προςφωνεῖ τάδε· Γίγνωσκε τἀνθρώπεῖα μὴ σέβειν ἄγαν.* Est hoc etiam fatale, ubicunque cum diis certent mortales, justitiam et omnem, quam justitia affert, potentiam esse penes deos. Manet vero magnum illud homini solatium: *ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται, πανώλεθρος δ' οὔποτ' ἂν γένοιτο.* E. 550. Et ad beatum illos, qui fato divino aliquid perpetiuntur neque tamen magna impietate diis invisi redduntur, finem perduci videmus: aequissima justitia tantum unicuique tribuitur poenae, quantum culpae commisit, tantum remunerationis, quantum doloris innocenti erat inflictum. Cf. fr. 301: *τῷ πονοῦντι δ' ἐκ θεῶν ὀφείλεται τέκνωμα τοῦ πόνου κλέος.* Ch. 958: *κρατεῖταί πως τὸ θεῖον παρὰ τὸ μὴ Ὑπουργεῖν κακοῖς.* Th. 596: *δεινὸς ὃς θεοὺς σέβει.* Ex his omnibus patet, justitiam esse innatam in deorum natura neque injustum esse posse quidquid a diis agatur: propterea vero tutissimum securitatis pignus homini esse justitiam, quia quo justior est, eo similior est naturae divinae, quae labem non patitur. Singula in singulis diis singulisque fabulis probabimus.

Vidimus deos esse potentissimos, sanctos, justos, videbimus eos etiam sapientissimos. Sapientia vero divina poetae nuda non est notio, sed ubi sapientem deum cogitat, cogitat eum sapienter aliquid agentem. Sapientia in eo tantum cerni potest, quod aptissima utuntur ratione agendi, ne ullum, quod inierunt, consilium irritum maneat. Hanc singulorum deorum omnium esse virtutem, sub eorum nominibus exponam. Ut vero aptum unicuique rei tempus eligat et assignet, est maxime calliditatis, itaque calliditas pertinet

ad sapientiam: neque has discernit Aeschylus [27]). Victoriam de Titanibus Olympii reportant *αἱμύλαις μηχαναῖς*, Pr. 206; *δόλῳ*, 213, omnino vi rationis, consiliis Promethei, 219. Jupiter optimus est *σοφίστης*, Pr. 62. Ita in posterum etiam contra eos, quos odio habent, fraude utuntur justa, P. 93; E. 845; Ag. 273; fr. 278: eos vero, quibus favent, e malis quibus premuntur, *ἐκκλέπτουσι*, Ag. 662; E. 153; liberant *μηχαναῖς λυτηρίοις*, S. 594, 1074; Ag. 677 [28]). Cum hac sapientia concinit, quod omnium conscii sunt [29]), Ch. 201, 802: audiunt enim omnia licet e longinquo, E. 297.

3.

Neque agitur quidquam nisi diis auctoribus, *τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστι* Ag. 1488 [30]). Cui divinae gubernationi fidem si quis derogat, religione movebitur si in magno versabitur discrimine, P. 498. Vigent igitur dii in muneribus et negotiis ho-

---

27) Pindaro Sisyphus *πυκνότατος παλάμαις ὡς θεός*. Ol. XIII, 52. Propterea deus *σοφοῖς αἰνικτὴρ θεσφάτων ἀεί* Soph. fr. inc. 49.

28) *Παλάμαις* Pind. Py. I, 48; II, 40; Ol. XI, 21; XIII, 52; Nem. X, 65; *Ζηνὸς τέχναις* Ol. IX, 52; *ἀριστοτέχνα πάτερ*, paean. fr. 6.

29) Pind. Ol. I, 64: *εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις ἔλπεταί τι λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει.* — Soph. El. 659: *τοὺς ἐκ Διὸς γὰρ εἰκός ἐστι πάνθ' ὁρᾶν.*

30) *Ουτι ἄτερ θεῶν γίγνεται ἀνθρώποις* Theogn. 172, 134, 142. *τὰ πάντ' ἀεὶ φάσκοιμ' ἂν ἀνθρώποισι μηχανᾶν θεούς*, Soph. Aj. 1036; Cf. 383. — *παντὶ θεὸς αἴτιος*, Pind. Py. V, 23; fr. inc. 2. — Praecipue rebus futuris prospiciunt Soph. Ant. 1335. Theogn. 1048.

mini sive populo cuipiam describendis, P. 101, [31] (Persis bella terra non mari gerenda assignant); in munere reliquis numinibus tribuendo, E. 392; in vitae conditione gubernanda [32] Ch. 76, 212, 1006; P. 158, 905; in tribuenda hominibus felicitate et eventu prospero [33]), θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς, Th. 625; P. 164; fr. 283; in efficiendo quae quis optat [34]), Th. 549, 550, 562. Ch. 148; in servando homine, cui favent, Ag. 603, 663; in ornandis hominibus prudentia [35]), τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον, Ag. 927, 183; in domo procuranda, Ag. 961; in cura parturientium gerenda, E. 661; in avertenda discordia domestica, S. 450; in immittenda pernicie in domum intimam Ag. 735; in urbibus tuendis [36]), Th. 233,

---

31) Herod. VII, 8, 2. — 32) Pind. Py. III, 81, 40; I, 56, 61.

33) Pind. Ol. VIII, 14; XI, 21; Py. I, 48; IV, 69; VIII, 71; IX, 67; X, 10. Nem. VIII, 16; hyporch. fr. 5, Solon. V, 69, 74. Theogn. 556, 589. — Curam gerunt gentium et hominum Pind. Py. IV, 51, 260; V, 71; Ol. I, 106.

34) Pind. Ol. IV, 12; XIII, 104.

35) θεοὶ φύουσιν ἀνθρώπων φρένας, Πάντων ὅσ' ἐστὶ χρημάτων ὑπέρτατον Soph. Ant. 684; ἐκ θεοῦ ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσιν, Pind. Ol. X, 10; Py. I, 41; Isthm. IV, 11; V, 11; III, 4; Ol. IX. 28. — Theogn. 1171.

36) Soph. Ant. 162. In hoste propulsando, Pind. Isthm. VII, 10. Herod. VII, 139. In toto bello Persico divinum Herodotus agnoscit númen, quod procellis et naufragiis Persarum classem infringit, ut quodammodo Graecos iis aequet, VIII, 13; quod Pausaniae victoriam tribuit Plataeensem, IX, 78; quod Graecos excitat ad liberandos. Iones, IX, 91; eorumque, qui ad Mycalen pugnaturi sunt, animos divinae vocis emissae prodigio firmat, IX, 100. Cf. §. 18. fin.

86, 94, 169, 266, 1016; in republica administranda, Ag. 913; in urbibus evertendis, Ag. 821, 1289, 1336; E. 457; Th. 324; in certaminibus dirimendis, Ag. 1224; Ch. 462 Th. 4, 21, 23, 719; P. 373, 454, 514; in discrimine dijudicando, Ch. 780, 782; Th. 35, 1047; P. 495. Praeterea tacite gubernant opiniones et actiones hominum, ipsorum, quid agant, nesciorum, Ag. 683. Quia omnium, quae aguntur, sunt auctores, quodammodo etiam verum est, quod dicunt mulieres Thebanae: *νίκην γε μέντοι καὶ κακὴν τιμᾷ θεός* Th. 716. At Aeschyli de hac sententia judicium eloquitur Eteocles v. 717: *οὐκ ἄνδρ' ὁπλίτην τοῦτο χρὴ στέργειν ἔπος.* Eadem hac sententia principali, gubernari et perfici omnia diis auctoribus, defenditur quod Aeschylus de deo scelerum auctore, ubi domum aliquam delere velit, est professus fr. 294, a reprehensione Platonis, qui hunc locum servavit Rep. II, 380, A; quamquam ea ratione, qua ipse rem considerabat, recte judicavit Plato. Aeschylo vero a diis omnia aguntur, modo ab hoc deo modo ab illo, et quae solo nomine dei vel deorum significavit, repetebat ab uno alterove, certum quendam auctorem statuere non ausus, sed *τὸν τυχόντα*, ignotum illum deum Epimenidis [37]. Nulla in his opinionibus nascitur dubitatio de justitia deorum.

Propterea diis homines possunt confidere [38] et revera confidunt, tum ubi simulacra amplexi tutos sese reddere

37) Hoc enim sensu intelligenda est vox *θεός*, ubi ita posita est, ut ad certum aliquem deum non possit referri. Plerumque quidem ibi de Iove cogitatur.

38) *Καὶ μὰν θεῶν πιστὸν γένος*, Pind. Nem. X, 54; *τοῖς θεοῖς τιθεῖ τὰ πάντα* cett. Archil. fr. 33; Solon. V, 9; Theogn. 197.

conantur ab hostium aggressu, Th. 212; S. 725, 773; tum ubi omnem ab eorum arbitrio repetunt salutem summumque iis offerunt obsequium: τεθνᾶναι δ' οὐκ ἔτ' ἀντερῶ θεοῖς, Ag. 539; ἀνάγκη πημονὰς βροτοὺς φέρειν Θεῶν διδόντων [39] P. 293; Eum. 496; Ch. 960; ἀνδρῶν γάρ ἐστιν ἐνδίκων τε καὶ σοφῶν Ἐν τοῖς κακοῖσι μὴ τεθυμῶσθαι θεοῖς fr. 375.

Consentaneum est, quod a diis amantur ii, quorum mores similes sunt divinorum, justi homines et pii. Favent regibus, ut Agamemnoni, quem in tempestate servant, Ag. 663, 1337; E. 626; Dario, P. 164; civitatibus, Athenis, E. 869; P. 347: et maxime quidem ii, qui in singulis civitatibus coluntur [40], singulorumque generum et populorum sunt gentilicii, quorum ita curam gerunt, ut per eorum victoriam ipsorum gloria augeatur, Th. 317. Vocantur hi θεοὶ πατρῷοι, ἀστυνόμοι, ἐγχώριοι, πολισσοῦχοι, πολῖται, P. 404; Ag. 88, 810, 1645; Th. 14, 69, 253, 312, 1018; S. 704; γενέθλιοι, Th. 639; S. 77. Captas vero urbes relinquunt, fato, quod Jupiter constituit, coacti, hostibusque eas evertendas projiciunt, Th. 218, 304, quippe a quibus nullos amplius exspectent honores [41]:

39) νόσους ἀνάγκη τοὺς θεηλάτους φέρειν Soph. Phaedr. fr. 8; Terei fr. 11; πάντων ἄριστον μὴ βιάζεσθαι θεοὺς Στέργειν τε μοῖραν Thyest. fr. 3; cf. inc. fr. 1, fr. 76: χρὴ δ' ὅσ' ἂν θεοὶ διδῶσι φεύγειν μηδέν. Ultima enim cuiusvis rei ratio Sophocli haec est: θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον. O. C. 964. Cf. Solon. V, 64; Theogn. 446, 1034.

40) Sortitione enim terrae inter deos distribuuntur. Pind. Ol. VII, 55, 61.

41) In Sophoclis Xoanephoris dii ipsi simulacra sua ex arce Trojae humeris auferunt, cum urbem eversum iri praevideant.

Eur. Troad. 26: *ἐρημία γὰρ πόλιν ὅταν λάβῃ κακὴ, Νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει.* — Voces *δαίμων* et *θεός* Aeschylo in nulla re differunt, nisi quod *δαίμων* saepe peculiari sensu significat genium Ultórem, et omnino genium, qui fortunam hominis cuiuspiam moderatur, velut Ch. 513, Th. 812. Cf. §. 9.

---

Ne Herodotus quidem dubitavit, quin Minerva cesserit ex arce Athenarum a Persis diruenda, VIII, 41: quamquam Plutarchus (Them. 10) innuit huic prodigio subfuisse artem Themistoclis.

# CAPUT SECUNDUM.

## *Dii singuli.*

### *I. Regnum Telluris.*

---

**4.**

Tres patent oculis humanis mundi partes universi, coelum, terra, mare (E. 904; Ch. 585; Pr. 88, 1046; Pind. Isthm. I, 48). Coelum pariter ac mare terram amplectitur, amat et fovet, id quod duplici ratione fieri videbatur veteribus, tum ea, ut omnia e terra nata essent, tum ut omnia eam gravidarent et semina ex ea progignerent, ἣ τὰ πάντα τίκτεται, Θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει Ch. 128. Itaque pro ipsa illa alma omnium matre, quam naturam dicebant posteri, terram habebant antiquiores: e terra totius mundi omniumque deorum originem repetebant, sicut plantas omnes, quae quidem reliquorum omnium sunt nutrices, terra videbant edi. Plantae, aquae, ipsique homines, qui omnes terrae debent originem et nutrimenta, denique in terram revertuntur, terra occuluntur: itaque generale etiam mortis domicilium in media ipsa tellure putabant quaerendum. Qua cogitatione percepta jam tres illas mundi partes paulo aliter describunt, statuunt regnum coeli, regnum aqua-

rum, regnum terrae interioris: ipsa terrae superficies et quae ibi versantur, omnium sunt communia, per haec omnium regnorum ditio pertinet, nullis discreta finibus certis. Terra interior tenebris obscurata est aeternis, reliqua omnia sunt in aperto et luce collustrantur: itaque saepe regnum inferorum regno superorum opponitur: qui vero tellurem et coelum invocat, omnia adorat numina, infera pariter ac supera. P. 499; Soph. O. C. 1654.

Quia in inferorum tenebris nihil conspici potest, id quod ipso nomine *Ἅιδου* declaratur, omnia eo pertinent tum quae non amplius, tum quae nusquam conspiciuntur, et primum quidem mortui homines, deinde vero etiam omnia quae inter homines nihil habent potentiae: itaque mala omnia hominibus non nocitura terra cohibentur et eadem terra, quae, quia omnium mater est, bona etiam omnia emittit. Propterea etiam numina omnia et ipsum Jovem partu edidit, eaque numina, quorum fracta est potentia, quae nihil amplius valent, in ipsa terra jacent inclusa. Videbimus igitur, quomodo e terra omnia numina prodeant, quomodo, dum nova prodeunt, antiquiora in subterraneam detrudantur custodiam. Videbimus in unoquoque deorum genere adesse et juvare Tellurem matrem, quae primo hoc ipso nomine significatur, *Χθών*, *Γαῖα*, deinde nomine Themidis, quippe quae omnium semina in semet ipsa habeat conjuncta, itaque omne jus divinum, itaque ut *πρωτόμαντις*, E. 2, omnia sciat et vaticinetur, quae diis eventura sunt et quae dii sunt constituturi. Eadem Tellus mater Jovis mater dicitur sub nomine Rheae, eadem postremo in Olympiorum numero procedit sub nomine Cereris. Quae tamen licet nunc pro pluribus unius formae nominibus habeantur ab Aeschylo, nunc quoniam

munera habent diversa, ipsae cogitantur diversae, itaque Themis, quae nunc est eadem quae Tellus, Pr. 210, 1091; nunc est Titanis Pr. 874, Telluris filia E. init: et Rhea pariter atque Ceres a Tellure secernuntur.

5.

Quidquid e terra nascitur, e tenebris prodit in lucem. Antiquum deorum genus, quod Tellus partu edidit, est tenebricosum, excipitur vero a genere Olympiorum claro et illustri. Simile est illud Hesiodi: *Νυκτὸς Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο*, Theog. 124. Noctem Hesiodus refert inter numina illa, quibus nullum est antiquius, idem haud dubie Aeschylus statuit. Noctis sorores sunt Parcae, E. 961, de quibus uberius dicendum est, ut pro variis aliis et incertis, quae de iis feruntur, opinionibus certa constituantur. Cum vero apud Aeschylum tum demum aliquid agendum habeant, ubi Jovis cum Saturno certamen exhibetur, ibi de iis erit disserendum. Eodem loco dicam de Furiis, Parcarum sociis, Noctis filiabus [42]), quibus etiam sub Jovis et Orci imperio manent honores. Modo teneas, Furias pariter ac Parcas esse e numero antiquissimorum numinum.

Tellus Hesiodo progignit Coelum, Coelus, id quod ipse dicit Aeschylus, e Tellure progignit Titanes, Pr. 205; Pr. sol. fr. 179. Hoc Coeli et Telluris conjugium Aeschylo perpetuum est et aeternum, Danaid. fr. 36: unde satis patet, non virum et mulierem coeuntes eum sibi cogitasse, sed ipsum coelum ipsamque terram, quae tanquam nu-

42) Sophocli sunt filiae *Γῆς καὶ ἀρχαίου Σκότου* O. C. 40, 106.

mina percipiebantur [43]. Neque ipsi Titanes, quos nominat, quidquam sunt, nisi prodigia naturae, velut Oceanus, Atlas, (numen aliquod, quod coeli et terrae columnas sustineat, Pr. 348, 428.), Typhon (Pr. 354.), quem nihil esse nisi procellam demonstrat locus S. 560, et Prometheus, vis rationis, quae ipsa inter summa prodigia referenda est, quae progenuit natura. Titanes, quorum ordinem ducit Saturnus, Coeli imperium frangunt, ipsumque, quatenus numen est, e regia sede dejiciunt, Pr. 957. Titanum naturam satis designatam habemus Pr. 204: noluisse eos accipere bona et callida consilia et violento et atroci animo omnia disposuisse. Interea vero ortum est genus deorum novorum, liberorum Saturni, quorum princeps est Jupiter, qui tam rationis (Pr. 213, 219), quam naturae (Pr. 359.) viribus eximius omnes omnino, qui sibi resistere conantur, perdomat, ac sicut Hesiodo universum mundum suis incendit fulminibus, Theog. 690—700: ita idem Aeschylo ad novas leges, quas solus ipse jussit, omnia disponit, deos priscos hasta perdomat longe potentiore, patremque Saturnum cum Titanibus detrudit in Tartarum Pr. 220, E. 641.

Dubium non est, quin his certaminibus subesse cogitationem de magnis rerum naturae turbis et conversionibus, quarum in Graecia clariora, quam usquam, exstant vestigia, agnoverit Aeschylus. Jovis demum imperio firmato rationi cedit violentia, Jovem igitur primum habebat deum, qui revera divinus esset dicendus. Nam cum in rerum

---

43) Cf. Soph. Ant. 338: ubi homo dicitur fatigare aratro θεῶν τὰν ὑπερτάταν Γᾶν ἄφθιτον.

natura, qua contemplanda sibi omnia reperire videbantur, quae mens requirit, quidquid bonum, pulchrum, perfectum est, natum viderent Graeci, minime ab omni aevo aeternum, cum mentem quotidie prodire et nasci animadverterent in infantibus, ubi licet eam innatam statuamus, testatur tamen serius sese esse, quam corpus: facilius ii sibi persuadebant, deum divinum neque viguisse neque exstitisse in primo rerum initio, sed tertium demum deorum et rerum dominum (*τριακτῆρα*, Ag. 171.) esse eum, quo nemo unquam potentior fuisset neque futurus esset. *οἱ θεολόγοι φασὶν πυοελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι· --- οἱ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανὸν, ἀλλὰ τὸν Δία.* Aristot. Met. XIV, p. 301. Br. Atqui cum deus hic supremus semel dominatu potitus est, tum quaecunque ante eum magna fuerunt evanescant necesse est (Ag. 167.), ut nunc per eum omnia adornentur, in eius omnia sint arbitrio, ab eius voluntate omnia praedita sint omni, qualemcunque habent, potestate. Talem esse Jovem Aeschyli, postea probabimus, nunc id nobis demonstrandum est, hunc Jovem revera pro orto habuisse poetam, haud aeterno, haud ipsius telluris creatore. Cum in universae Graeciae sacris tum temporis Jupiter natus esse putaretur et Rheae filius Saturnius (Pind. Ol. II, 12) invocaretur, cum tot looi gloriarentur, quod ibi natus esset (quos reperies in indicibus in Pausaniam), cum denique a poetis omnibus uno ore haec cogitatio esset recepta: certis indiciis et disertis verbis a poeta significatum sit oportet, ut eum in hac re transisse statuamus in novorum illius aetatis sententiam philosophorum, quos poetis parum favisse constat. At minime

talia dixit Aeschylus; dixit, quae contrarium demonstrant. Non solum in Prometheo, ubi alium quem Jovem, eumque parum divinum exhiberi opinantur nonnulli, invocatur Saturnius (Pr. 537; Pr. sol. fr. 179, 5.) et patrem ex imperio dejecisse perhibetur, sed etiam in Eumenidibus, ubi illud ne somniari quidem potest, v. 541. Deinde in Supplicibus, cuius fabulae ratio tum a Prometheo, tum ab Eumenidibus est diversa, invocatur *παῖς Γᾶς* [44]) v. 892. Tum in Agamemnone v. 167 eos debellavisse dicitur, qui ante eum fuerint validissimi, vincere praeterea tanquam *τριακτήρ* eos qui postea contra se rebellarent, ut omnium in omne aevum victor celebrandus sit Ag. 173; Th. 514, 517; S. 595. Titanum debellatorum mentio fit etiam S. 155. [45]).

Ipse Saturnus nihil est, nisi deorum rex pristinus, pater Jovis: hoc solo nudo fruitur honore: neque de eius laudibus quidquam praedicatur, sed est merus rex pristinus, *παλαιγενής*, Pr. 220; *πρεσβύτης*, E. 641; qui nihil amplius valet, nisi per ipsum illud vinculum, quo filius cum patre connectitur. Eius conjux Rhea semel tantum commemoratur, Pr. 837, sine ullo honore divino. Bene noverat Aeschylus, Rheam nihil esse, nisi Tellurem [46]):

---

44) Cf. Soph. Ph. 392: *Γᾶ μᾶτερ αὐτοῦ Διός.* — 680: *παγκρατὴς Κρόνου παῖς.* cf. Tr. 499; Solon. fr. XXIV; fr. XXVIII, 2: *μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων.*

45) Ubi quod Tartarus pro Orco positus est, sine causa offendit Wellauerum; (cf. §. 10.), qui monstrum illud, quod excogitavit, *ἡλιόκτυπον*, sole attonitum, esse vocem Aeschyli nemini persuadebit.

46) Idem hoc percepisse Sophoclem, clarius etiam patet e Ph.

itaque Jovem directo dicit filiam Telluris, cum omnino eatenus tantum peregrina numina veneretur, quatenus Graecas iis subesse cogitationes percipit. Qui vero Saturnium filium Telluris dicit Jovem, nihil intelligit, nisi deum supremum, a patre quopiam aliquando e Tellure progenitum. Et hic alter est summus Telluris honor, quod Jovis est mater. Itaque facilius etiam perspicitur, cur Tellus, quae Themis dicitur, cum Prometheo filio Jovem filium adjuverit. Quod idem legimus apud Hesiodum, ubi omnibus deorum imperii conversionibus Tellus mater praeest easque adornat et eventum praedicit. Aeschyli vero id est, quod hanc Themidem dixit, et egregie quidem, quia id ipsum, quod constituit, est jus divinum.

Jus divinum voce *θέμις* significatur, tum id quod dii hominibus religione servandum imponunt (Ch. 641; Ag. 98, 1431; S. 38, 335, 360, 436, cf. E. 414) [47]) tum quod inter deos constitutum est, quo singula singulis munera descripta sunt, (E. 471); tum id quo erga homines utuntur( Ag. 217), quod quia oraculis pronuntiatur, pro ipso etiam oraculo vox usurpatur. Pind. Pyth. IV, 54. Pro-

---

391: *δρεστέρα παμβῶτι Γᾶ μᾶτερ αὐτοῦ Διός*, ubi certissimum est, intelligi Rheam, ex iis quae sequuntur *ἃ τὸν μέγαν Πάκτωλον εὔχρυσον νέμεις -- ταυροκτόνων λεόντων ἔφεδρε.* cf. Schol. — Pindaro in beatorum insulis regnat Saturnus, reconciliatus cum Jove, qui ipse eum adire solet, Ol. II, 70, 76. Eidem Pindaro summus Saturni honor is est, quod dicitur conjux Rheae *πάντων ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.* — Athenis vetustum erat fanum Saturni et Rheae, Paus. I, 18, 7; ludique celebrabantur Cronii in honorem pristinae aetatis aureae. Cf. Buttm. Mythol. II, 54.

47) Soph. El. 1064. Pind. Ol. XI, 24; Py. XI, 8; Isthm. fr. 4, 6.

pterea ipsa Themis est dea vaticiniorum, cuius consilia sunt sapientissima, ὀρθόβουλος (Pr. 18); quae Delphico oraculo praeest ante Phoebum (Eum. init); et Prometheo quae futura sint praedicit. Pr. 874 [48]). Et quia ipsa nihil est, nisi jus divinum, dirimit etiam certamen inter Titanes et Olympios, et ita quidem, ut ipsa transeat cum Prometheo ad Olympios iisque paret victoriam, quippe qui sapientiae et prudentiae consilia non aspernentur. Quo ipso transitu id significatur, maiorem esse Olympiis dignitatem, maius divinum ius, quam Titanibus. Nec vero hoc numen, quod tam gravi munere fungitur, graviore etiam, quam Parcae, quae ab Olympiis superantur, cum Themis ipsa recipiatur in Olympiorum numerum, ne hoc numen cogitatione magis perceptum videatur, quam vivum et vera pollens potestate, Themidis munus ipsi Telluri tribuit Aeschylus [49]), ut pro nominibus tantum eiusdem numinis diversis sint habendae Themis et Tellus. Licet autem pariter atque conjungere etiam disjungere utramque, ut Themis pro Titanide, pro Telluris filia sit habenda. Pr. 874; E. 3. (cf. 6.) E quibus apparet, agnovisse Aeschylum, latere sub his nominibus et formis cogitationem quampiam, quam modo hac modo illa forma significare liceat liberta-

48) Ita Pind. Isthm. VII, 32 ipsi Jovi et Neptuno vaticinatur eorumque rixam componit. De qua re cf. not. 55.

49) In Delphicis etiam fabulis revera eandem esse Themidem et Tellurem, bene exposuit Schwenck. Ephem. scholar. 1829, II, 8. Idem haud dubie subest fabulae quae perhibet Jovis eam fuisse uxorem et progenuisse Horas, etsi num Hesiodus (Theog. 901) et Pindarus (hymn. fr. 2) hunc sensum agnoverint, non dijudicem.

tate poetica. De Themidis templo quod Athenis erat cf. Paus. I, 22, 1.

6.

Si potentiam nactus est Jupiter, locum in ea habere potest aliquid mutationis: ipse cogitari potest eam non ab initio satis firmatam tenere, ut eam contra impetum et seditionem aliquam tueatur oporteat. Imperium de Coelo, Saturno, Jove nemo exercet, sed alter alterius regnum excipit diisque imperat. Attamen licet qui regnum tenet, dominus sit potentissimus, tamen necessitatem, quae in suae ipsius indolis ratione posita est, id est, ipsam suam ipsius indolem abjicere et effugere non potest. Necessitatem hanc gubernant Parcae et Furiae, *Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες* Pr. 516.

Parcarum naturam hanc esse contenderunt viri docti: significari hoc nomine legem quandam summam, quae nulla debilitari posset mutatione: quae quidem lex e communi Graecorum more pro persona, pro numine habita esset, cui imperium et arbitrium de omnibus rebus divinis et humanis in omnibus Aeschyli locis attribueretur. Tali legi supremae et ultimae confisum esse poetam et in ea acquievisse possemus cogitare. At ne unus quidem talis locus exstat. Patet enim, diversam esse ab huius supremi et extremi numinis notione eam cogitationem, qua natura, indoles, ratio interior uniuscuiusque rei indicatur, quae natura alia est in aliis. Hanc ipsam vero rationem significat vocabulum *μοῖρα*, quod proprie portionem declarat, ut apud Aeschylum ipsum: *τέσσαρας μοίρας*, Ch. 238; *μοῖρ' Ἀφροδίτας*, S. 1041; *μοῖραν ἡδονῆς*, Pr. 631, cf. 292.

Soph. Trach. 1241, 163. (Talia etiam *μοιρᾶσθαι* Th. 907; *ἄμοιρος*, Th. 733, E. 353.) Mundus quasi totum aliquod cogitatur, cuius partes inter omnes, qui in mundo vivunt, describuntur. Quod unicuique assignatum est, in eo constat eius proprietas, natura, ratio fortunae. Saepius hane ipsi dii rerum gubernatores hominibus numinibusque inferioribus ascripsisse perhibentur: *μοῖρα τεταγμένα ἐκ θεῶν*, Ag. 1025; *θεσμὸς μοιρόκραντος ἐκ θεῶν δοθείς*, E. 392; *θεόθεν κάτα μοῖρ' ἐκράτησε*, P. 101; *μεγάλαι μοῖραι Διόθεν τελευτᾶν*, Ch. 306; *μοῖρα Διοσδότων ἀχέων* Th. 947; *ὁ Πανόπτας οὗτος μοῖρα τε*, E. 1046 (ubi eadem sententia per formulam *ἓν διὰ δυοῖν* profertur). Saepe deorum mentione non addita sors ipsa quae tributa sit simpliciter commemoratur, si vero quaerendum est, qui eam tribuerit, neminem intelligere possumus nisi deos. Ita *παλαιγενεῖς μοῖραι* Furiarum, E. 173, 476, quas v. 392, 365 a diis, a Jove se accipisse profitentur, ita Pr. 694 de infortunio Ioni a Jove parato, Pr. 511 de sorte Promethei, quae ipsa denique a Jove gubernatur, licet maxime invito Prometheo. Praeterea de sorte belli, Ag. 130; Th. 506; de morte, Ag. 1266, 1314, 1365, 1462; P. 917. Cf. P. 909; E. 890 (*εὔμοιρος*); Th. 850 (*δίμοιρος* de duplici infortunio, cf. v. 899.); S. 1071 (*δίμοιρον* de duplici fortuna). Interdum etiam de vitae conditione, quae alicui ab hominibus paratur, Ag. 1588. Tales igitur innumerabiles habemus naturas (*φυᾷ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες, ὁ μὲν τὰ, τὰ δ' ἄλλοι* Pind. N. VII, 54.) cum fatum illud unum esse debeat, stabile, aequale. Patet vero diversissimarum naturarum hoc esse commune, quod unicuique ipsi, unicuique soli sunt tributae, quod unicuique sunt propriae: ipsa proprietas singularum proprietatum omnium est com-

munis, sicut omne, quod dicimus abstractum, singularum rerum concretarum est commune. Jam ipsa haec proprietas ut numen aliquod cogitari potest, quod singulas singulis proprietates et indolis et fortunae cum omnibus eius, quae per totam vitam humanam accidunt, varietatibus attribuerit. Hanc Proprietatem Graeci dicebant *Μοῖραν*. *Μοῖρα* igitur suam cuique *μοῖραν* distribuit, neque est quidquam nisi uniuscuiusque *μοῖρα*, quam non tributam, id quod revera est, sed tribuentem cogitabant. Significabant hoc imagine nendi, quia id, quod filo intexitur, peculiaris est fili pars, neque ab eo divelli potest nisi lacerato. Quanquam Aeschylus nomina Parcarum non commemorat, nendi tamen officium iis tribuitur E. 327 [50]. — Eandem *Μοῖραν*, quae nunc una cogitatur, nunc sibi fingunt ut *Μοίρας τριμόρφους*: triplex enim numerus principale est multitudinis et varietatis exemplum, et quicunque Graecorum nunc tres nunc unam agnoscebat Parcam, bene sibi conscius erat unitatis huius in varietate positae [51]. Ubique vero in Graecorum opinionibus fluctuat notio numinum illorum, quae e sola cogitatione orta sunt neque a natura principio petita, fluctuat inter numinis personam et ipsam cogitationem, cui originem debent. Itaque vix ubique dirimi poterit, si *μοῖραν* Aeschylus commemorat, utrum de re an de numine cogitaverit.

Quodcunque numen statuitur, habet aliquid agendum. Parcarum munus est duplex, utrumque e prima et ipsa earum natura profectum. Tum assignant naturam, tum

50) Cf. Welckeri Ephem. hist. art. I. p. 225. sqq. p. 229. n. 48 (*οὐδεὶς δύναται μοιρᾶν μίτον ἐξαναλῦσαι*).

51) Cf. Welck. ib. p. 223.

assignatam servant, ne quis eam abjiciat. Custodiunt igitur deos ut maneant dii, homines ut maneant homines, Apollinem, ne fiat Jupiter, ne fiat inferus, neve fiat imbecillior, neve potentior, quam quod ipsa eius natura divina constitutum est. Custodiunt etiam Jovem, ne eius potentia infringatur, quia ea Jovis natura constituta est, ut sit potentissimus. (Cf. Pr. 511: ubi id agit Parca, ne quis eandem, quam Jupiter, potentiam adipiscatur.) Minime vero propterea Jove sunt potentiores, nisi forte regii corporis custodes ipso rege esse potentiores contendere vis. Imo id agunt, quod Jupiter, quod superi constituerunt, tum in assignanda natura, ut Furiis, E. 335; Meleagro, Ch. 612; Oceaninis, Pr. 895; tum in servanda, praesertim ne quis hominum terminos excedat, quos dii constituerunt: E. 105 (*Μοῖρα προσκοπος βροτῶν*); Ch. 306. Propterea iis, qui hunc terminum transgrediuntur, immittunt ultionem, Ag. 1536 (Orestem, quem a diis missum iri vaticinata erat Cassandra, 1279, 1284: *ὀμώμοται γὰρ ὅρκος ἐκ θεῶν μέγας Ἄξειν νιν ὑπτίασμα κειμένου πατρός*); Ch. 910, 911. Itaque eo funguntur munere quod proprie est Furiarum. Cum Furiis Aeschylus Parcas tantum non ubique conjungit [52]), ubi earum mentionem facit Th. 975, 987; E. 961, 724.

At vero dixit Aeschylus, Parcas esse Jove potentiores. Non dixit. Parcas, quae nihil sunt, nisi quae peculiaritatem uniuscuiusque significent et distribuant, Jovi ipsi

---

52) Hesiodus ad Parcas transtulit Furiarum negotia, et hac ratione etiam deos Parcis cogitabat subjectos, Theog. 220. Sicyonios Parcis eadem sacra fecisse, quae Furiis, tradit Paus. II, 11, 4.

etiam naturam assignavisse cogitentur necesse est [53]), hactenus igitur ipso etiam Jove superiores eas dicere poteris, scilicet si principes electores, qui imperium tradunt, imperatore dicis superiores [54]). Inspiciamus locum: praedixit Prometheus Oceaninis, nunquam sibi eandem quae sit Jovi fore potentiam, hoc fieri non posse, prohiberi hoc aeterna naturae necessitate: eadem vero hac necessitate jussum esse, sese liberatum iri: gubernari hanc necessitatem a Parcis et Furiis. Quaerunt puellae, num igitur his imbecillior sit Jupiter. Quibus ille respondet, non hoc se dicere, sed Jovi etiam certam esse naturam, certam fortunae rationem, quam abjicere non possit, *οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην* Pr. 518. Noverant Oceaninae, Jovis fortunam esse eam, ut omne per omne aevum penes eum futurum sit imperium, itaque mirantur et interrogant, quae praeterea aliquid valeant in eius fortuna, *τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν;* Non respondet Prometheus, sed hoc ipsum nobis est quaerendum. Neque

53) Est vero haec Jovis *μοίρᾳ*, ut, simulac potentiam conquisivit, sit potentissimus, *ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι*, Soph. fr. inc. 84. Similis cogitatio subest Parcarum muneri, ubi Jovem cum Junone nuptiis junxisse dicuntur Arist. Av. 1774. Amor enim erga Junonem in ipsa Jovis natura positus est; propterea Venus dicebatur Parcarum natu maxima, Paus. I, 19, 2. Cf. Pindar. hymn. fr. 2. ubi Themidem Jovi nuptum Parcae adducunt.

54) Finge tibi cum Pindaro numina Veritatem, Pudorem, *Εὐθυμίαν*, Legem, Justitiam: has omnes eatenus Jove superiores dicere poteris, quatenus eam, quam quaeque significat, virtutem Jovi tribuisse cogitantur. Easdem vero eodem jure Jovis filias dicere potes. Nihil majus Aeschylo sunt Parcae.

obscura est res. Sicut ipse Jupiter suam habet naturam, suam fortunam: suam etiam habet eius pater Saturnus. Uterque aliquando mundum gubernat, utroque nemo est potentior. Ubi alterius natura et potentia cum altero confligit, nihil inter utrumque judicium ferre potest, nisi ipsa utriusque naturae et potentiae ratio. Hanc rationem significant Parcae, Parcis igitur certamen inter Jovem et Saturnum dirimendum est. Hoc ipsum, mythica quidem forma indicatum, testatur Aeschylus. Parcae enim, quae necessitatem in rerum omnium ratione positam gubernant, conjunguntur cum Furiis, neque alterae sine alteris huius, quae ad Jovem pertinet, necessitatis gubernandae habent potentiam, sed nonnisi consociatae: *τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος; Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐριννύες.* 516. Circumspiciamus, quid hoc loco sibi velint Furiae, quod complures mirati sunt, nemo expedivit. Furiae, id quod ipsae dicunt E. 417, quod generalem et constantem esse Aeschyli cogitationem mox ostendam, ratas faciunt exsecrationes, neque ullam aliam peculiarem habent potestatem. Revera de exsecratione quapiam cogitari, eo indicatur, quod *μνήμονες* vocantur Furiae: inania enim non dicit Aeschylus. Cuiusnam vero exsecratio Jovi perniciem minatur, nisi unius solius Saturni? Et hoc ipsum dixit poeta: *πατρὸς δ' ἀρὰ Κρόνου τότ' ἤδη παντελῶς κρανθήσεται, Ἣν ἐκπιτνῶν ἠρᾶτο δηναίων θρόνων,* Pr. 910. Itaque Saturni exsecratio, Saturni *Ἐριννύες* illam gubernant necessitatem, quae ad Jovis naturam pertinet, illam *πεπρωμένην*, quam ipse evitare non potest. Rata fieri potest haec exsecratio nonnisi per solum ipsum Jovem, a nemine everti potest Jupiter, nisi a se ipso, *αὐτὸς πρὸς αὑτοῦ κενοφρόνων βουλευμάτων τύραννα σκῆπτρα συλη θήσεται* Pr. 761.

*Στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει.* Rem ita se habere per se jam necesse est, ubi enim deus vere divinus vivit et viget, locum non habent numina illa obscura et fluctuantia. Sed ne deest quidem Aeschyli testimonium, quod Parcae ante Jovis deorumque Olympiorum potentiam evanuerunt et nihil amplius valent, nisi quod Olympii iis concedunt. Pertinent enim ad genus deorum priscorum, quod se ab Olympiis antiquo honore privatum esse ubique conqueritur: sunt *θεαὶ ἀρχαῖαι, παλαιαὶ δαίμονες*, E. 728; sunt sorores Noctis, quae ad tenebricosum illud regnum pertinet, quod everterunt Olympii, quin etiam E. 728 ipsae dicuntur decipi ab Apolline et vino quidem, quod male e textu ejicere voluerunt interpretes, patet enim Aeschylum de his numinibus tenebricosis et priscis non sine ironia quadam esse locutum. Cf. Eur. Alc. 12: *Μοίρας δολώσας.* Vides hac Apollinis de Parcis victoria ipsas superari leges naturae: *βροτοί* redduntur *ἄφθιτοι*, E. 724. Ita dicitur Apollo Furiarum *παλαιγενεῖς μοίρας φθίσας*, E. 173. Ubicunque enim poeta Parcas commemorat, venerationem

---

sibus fecerunt, capiti Parcas addiderunt, significantes *τὴν πεπρωμένην μόνῳ οἱ πείθεσθαι*, Paus. I, 40, 4. Cf. Böttiger. mytholog. techn. Jov. p. 28. sqq. Maximus tunc earum honor is est, quod Jovi assident, *Μοῖραι Διὸς αἵ τε παρὰ θρόνον ἀγχόταται ἑζόμεναι* Soph. fr. inc. 3. Apud Aeschylum ne hunc quidem habent sibi relictum. Pindarus Jovi eas cogitat subjectas, in maiore tamen, quam Aeschylus, honore eas habens, quas praedicat *βαθύφρονας*, N. VII, 1; *ὑψιθρόνους* Isthm. V, 16; quae quidquid instituitur ratum faciunt et firmant Ol. VII, 64; XI, 51; idque in prima origine, sociae Lucinae, N. VII, 1; quae sanctitati vinculorum affinitatis prospiciunt Py. IV, 145.

nullam videmus[57], ne eam quidem, quae Eumenidibus tribuitur, ubique vero funesta ac lugubris, quae earum est,

57) Locus enim, quem pro honore Parcarum afferunt E. 963—967 Parcas spectare non potest, sed solas Eumenides ipsas, quarum honores recensentur, quorum honorum unus est is, quod Parcarum vetustarum et βαρυδοτειρῶν sunt cognatae. Nulla enim causa exstat, cur ibi Parcae celebrentur, neque Parcae possunt intelligi, nisi mutato τῶν in καί, tum contra codices, tum contra verisimilitudinem, omnia enim, quae ibi recensentur, sunt ea ipsa, quae ab Eumenidibus repetuntur: felicitas, 956, cf. 938; faustae nuptiae, 960, cf. 835; justitia, 963, cf. 910; quod omnium domorum sint communes, 964, cf. 895; omnium curam gerant, 965. cf. 930; per omne aevum, ib. cf. 898; honor summus apud justos homines, 966, cf. 805, 891, 994. (κύρι' ἔχοντες vertendum est: cum hoc vobis peculiare sit, haud vero: quibus hoc peculiare est, tum enim dicendum esset ἔχουσαι) — Fefellit vero interpretes, quod locus choro Eumenidum tribuitur, quas haec de se ipsis praedicare ineptum est. Imo loquuntur Areopagitae, iidem qui postea dicuntur προπομποί 1005, qui Eumenides invocant, omnium Atheniensium vice fungentes (ipsi ἀστῶν τὰ βέλτατα v. 487), quos ipsa ad dicendum, licet non disertis verbis, provocavit Minerva v 949; qui his versibus et 976—987 ea precantur, quae precari Athenienses jubet Minerva, illis quidem posterioribus id, ut civium firmetur concordia, cui prospicere ipsos Areopagitas jussit Minerva v. 693 sqq. Itaque aemulantur Minervam bonis verbis adhibendis, quod ipsum laudans indicat dea, ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα, celebrans facundiam, qua antea ipsa, nunc Areopagitae excellunt, v 968—975. Eosdem, quod bene dixerint, denique collaudat Minerva v. 998. sqq. φρονοῦντας γλώσσης ἀγαθῆς ὁδὸν εὑρίσκειν. Vide quam egregia huic distributioni respondeat rhythmorum comparatio. Inter stropham et antistropham priorem compositam ex versibus trochaicis, qui-

potentia premitur *Μοῖρα βαρυδότειρα μογερά.* Th. 9
Tristifica est, quia libertatem humanam coercet: itaq
diis Parcae non imperant, et minime omnium Jovi, q
solus ab omni lege liber est, Pr. 50.

7.

Expediamus hoc loco etiam reliquorum interpretatio-nem vocabulorum, quae simile aliquid declarant. Natura rerum singularum sunt variae, aliae meliores, aliae pejores, haec fortior, illa infirma. Res confligunt, conflictum *di*-rimit ratio, quae inter naturas intercedit. Haec ratio di-citur *ἀνάγκη*: quae vox usurpatur in aliis locis *de qua*-vis potentia superiore, Pr. 514; E. 426, 550, praecipue de voluntate divina, quippe quae humana sit *multo* po-tentior, Ag. 218 (de jussu Dianae); P. 293; Pr. 16, 72, 105; in aliis de servitute debellatorum Ag. 902, 1042; Ch. 75; in aliis de ipsis vinculis Pr. 108, 1052; de morte P.

---

bus benedicunt Eumenides Atheniensibus, insertum est longius systema anapaesticum, 927—937, quo Minerva earum aucto-ritatem in rebus humanis exponit. Sequuntur tria breviora sy-stemata anapaestica, quibus Minerva dicit, quae pertinent ad Areopagitarum preces his systematis insertas, mesostropham et mesantistropham e versibus maximam partem dactylicis con-stantem. Deinde sequuntur ultimae binae orationes Eumeni-dum, e trochaicis compositae, stropha et antistropha poste-rior, inter quas insertum est systema longius anapaesticum Minervae, quod respondet illi priori posito inter priores Eume-nidum preces. Quae Eumenides dicunt, proferuntur versibus trochaicis, quae Areopagitae, dactylicis, pariter atque illa quae in fine tragoediae canunt iidem v. 1032—1047.

569. — τὸ πεπρωμένον eodem sensu, quo μοῖρα, dicitur de iis, quae in ipsa alicuius natura et conditione posita sunt et ex hac necessario prodibunt, Ag. 68, 684, 1657 (de morte); fr. 295; Pr. 103, 512, 518 (de ipsa Jovis natura); 753, 815 (de voluntate Jovis) Pr. sol. fr. 182 (de eo, quod Herculem maneat deo jubente). — Eadem vi in aliis locis positum est τὸ μόρσιμον Pr. 933 (de immortalitate Promethei); S. 47 (de justo parturiendi tempore); Amym. fr. 11 et E. 217 de nuptiis; in aliis de morte, S. 787; Ch. 103; Ag. 1048; in aliis de iis, quae dii constituerunt Ag. 157; Ch. 464; S. 1048 de suprema Jovis voluntate [58]); Th. 263, 281. — Etiam αἶσα justam rei rationem naturalem indicat: quacum quod concinit, dicitur καταίσιον (Ag. 1598), ἐναίσιμον (Ag. 775): quod ei adversatur, παρ' αἶσαν (S. 79.); quod eam excedit ἐξαίσιον (S. 514). Hanc vitae conditionem, quae necessitate evenit, αἶσα indicat, Ch. 77; Pr. 104; mortem, θανατηφόρος αἶσα, Ch. 369, 927. Alibi est quod dii constituunt, κράτος αἴσιον de omine Ag. 104, αἶσαν Jupiter gubernat [59]), ὀρθοῖ πολίῳ νόμῳ, S. 673, Io iter a Jove designatum perficit ἐν αἴσᾳ S. 545; qui Jovem et Justitiam parum colunt, iis Αἶσα ultorem immittit, Ch. 648. — πότμος est modo vitae sors et conditio, Ag. 1005; P. 709; Pr. 119, 198; modo mors, Th. 899. — τὸ μέλλον, quod futurum est, Pr. 102, 211; Ag. 250, 1240; quod quidem dii adducunt Pr. 373 (τὸ μέλλον ἐκ θεῶν); 454; S. 1057. — νέμεσις similis est

58) τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον, Pind. N. IV, 61.

59) Διὸς αἶσαν, Solon. XV, 1. Pind. Ol. IX, 42; N. VI, 13. Isthm. fr. 4 v. 2.

μοίρᾳ, sed ita, ut severa lege omnia distribuere soleat, δράσαντι παθεῖν assignans. Ch. 313. Haec etiam nihil agit, nisi quod deorum jussa perficit Ch. 235; Hect. lutr. fr. 244. — In his omnibus ultimam rerum rationem non invenimus: relegamur ad deos legislatores. Nam in vocibus ἀλάστωρ, quae genium Ultorem, δαίμων, quae fere idem, quod θεός declarat, μόρος, μόριμον λάχος (Ch. 361); κήρ (Ag. 206; Th. 777) quae mortem significat, supremam illam legem inesse non posse, per se jam satis apparet. — εἱμαρμένα apud Aeschylum legitur nonnisi Ag. 913, et ibi de Agamemnonis institutis. De divinis Soph. Tr. 169.

## 8.

Cum Parcis F u r i a e consociantur. Quae originem repetunt ex ἄτη, quae proprie est noxa damnumque alicui illatum S. 444, 470. (ἄτη φρενός stultitia, insania S. 850; Th. 601, 687; Ag. 388; idem quod νόσος φρενῶν P. 790) praecipue vero miseries (Ch. 339; Ag. 1284; S. 110; Soph. Aj. 1189; El. 215) et tale damnum quo omnis hominis vis frangitur, quo aut revera necatur aut mortui instar habendus est (Ch. 272, 339, 1076; S. 164; Pr. 746, 886.) Alibi usurpatur de strage magna et de pernicie Th. 315, 954; Ag. 643, 735, 771 cett. Haec ultima seu vitae seu mortis pernicies, qua alter tantopere fractus est, ut manibus suis alterum non possit ulcisci, per deorum voluntatem, qui causam afflicti suscipiunt, se convertit contra alterum, a quo alteri inflicta est, διαλγὴς ἄτη διαφέρει τὸν αἴτιον παναρκέτας νόσου βρύειν (tristis pernicies differt auctoris discrimen, ut immani morbo impleatur) Ch. 68. cf. E. 372. δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται, fr. 268;

Ag. 1564; Ch. 313; e qua lege quivis ἔπραξεν ὡς ἔκρανεν, Ag. 369. Et sicut omnino gravis est ἀστῶν φάτις ξὺν κότῳ, δημοκράντου δ' ἀρᾶς τίνει χρέος, Ag. 458; ita afflictus ille ἄτας ἐξανδᾶται Ch. 172: velut: ταῦτ' ἐν μέσῳ τίθημι τῆς κακῆς ἀρᾶς, Ch. 145. Et ἐπήλαλαξαν ἀραὶ τὸν ὀξὺν νόμον, Th. 935; εὐχαὶ δύςποτμοι, Th. 819; κατεύγματα, 709; εὐκταῖα φάτις, 841; φθόγγος ἀραῖος οἴκοις, Ag. 235. Exsecrationi haec subest cogitatio: τὸ μόρσιμον μένει πάλαι, εὐχομένοις δ' ἂν ἔλθοι. Ch. 464. (Oppresso φθόγγῳ ἀραίῳ, Ag. 236, cohiberi potest ποινὰ ἀντίφονος ἄτα, E. 982.). Ortum hoc est e vetusto simplici more cogitandi, qui omnia etiam quae sola mente percipiebantur et in solis animis versabantur, ab ea repetebat origine, quam oculis cernere vel auribus audire poterat. Potentissimae dicuntur πολυκρατεῖς ἀραὶ φθιμένων, Ch. 406; est enim νόμος, φονίας σταγόνας χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν αἷμα, Ch. 401: scimus μέμφεσθαι τοὺς γᾶς νέρθεν περιθύμως, τοῖς κτανοῦσί τ' ἐγκοτεῖν, Ch. 39; cf. 323. Tamen haec lustrari possunt, Th. 680, his exceptis εἴ τις ἤλιτεν βροτῶν ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν ἢ τοκέας φίλους, E. 269, 356, 545. Ibi nullum λύτρον πεσόντος αἵματος πέδῳ, Ch. 48; ibi δι' αἵματ' ἐκποθένθ' ὑπὸ χθονὸς τροφοῦ Τίτας φόνος πέπηγεν οὐ διαῤῥυδᾶν, Ch. 66; ibi πόροι πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ βαίνοντες τὸν χερομυσῆ φόνον καθαίροντες ἰοῦσαν ἄτην, Ch. 72: et hac quidem via, quod eo Jupiter mittit ὑστερόποινον ἄταν. Ch. 363. Tales igitur ἀραὶ et praecipue quidem γενέθλιοι, Ch. 912, redduntur ἀληθεῖς, Th. 944; τέλειαι παλαίφατοι ἀραί, Th. 766, 695, 832: easque ratas faciunt, τελοῦσι (Th. 785), ἐπικραίνουσι (Th. 887) Ἐριν ύες.

Has nihil esse, nisi iram (κότον, Ch. 40, ὀργάς Ch. 326) eorum, contra quos scelus est commissum, execrationes

pronuntiatam, quae sicut δίκη, μοῖρα, τύχη pro re et ratione tanquam numen cogitatur, innumerabiles ostendunt loci: Ἀρα Ἐρινύς πατρός Th. 70; πατρὸς εὐκταία Ἐρινύς Th. 721, 886; πότνια Οἰδίπου σκιὰ μέλαιν' Ἐρινύς Th. 976. Cf. Ag. 457 et 463; Th. 695 et 700, 787 et 791: E. 416, 508; Soph. O. C. 865, 1010, 1299, 1375, 1391, 1433; Aj. 1390; El. 111; Tr. 811; Eur. Or. 38; Hom. Il. XXI, 412; Od. XI, 279. Mortuis enim ea relicta est potentia, ut ultionem possint commovere, quod e precibus patet, quibus Orestes et Electra Agamemnonem invocant, Ch. 332, 456, 479, 495; ὀτοτύζεται δ' ὁ θνήσκων, ἀναφαίνεται δ' ὁ βλάπτων· πατέρων τε καὶ τεκόντων γόος ἔνδικος ματεύει ῥοπάν, ἀμφιλαφὴς ταραχθείς. Ch. 327. Apud Aeschylum ubique cognosci potest haec cogitatio principalis, Furias esse eas, quae exsecrationem ratam faciant Ch. 651. cf. fragm. Thebaid. apud Ath. XI. 465: αἶψα δὲ παισὶν ἑοῖσι μετ' ἀμφοτέροισιν ἐπαρὰς Ἀργαλέας ἠρᾶτο, θεὸν δ' οὐ λάνθαν' Ἐρινύν. Tamen interdum etiam nulla exsecratione pronuntiata scelera antiqua puniunt[60] Ag. 749, 1433, 1580. cf. Th. 574; Pr. sol. fr. 179, v. 9.

Quod hac ratione perficiunt. Expellunt eos, qui ὁμαίμους (E. 605, 653, Th. 681) occiderunt, e domo (E. 421, 201; Ch. 1050, 1062) soli huic ipsi apparentes, cum ab aliis non conspiciantur (Ch. 1051, 1053, 1061), neque conspici debeant, dolor enim, quem homini infligunt, imprimis in habitus et aspectus earum foeditate positus est: illius vero oculis assidentes, Th. 695; magis magisque sese

60) Apud Sophoclem etiam quodvis scelus puniunt, El. 275, 488, 1388; Ant. 1075; Aj. 835; quin etiam pro iis habentur numinibus, quae quodvis malum hominibus inferant, Aj. 1034; Tr. 897, 1053; El. 1080; Teuc. fr. 3; Antig. 603.

ei obtrudentes, Ch. 1057; fugientem πρὸς αἷμα καὶ σταλαγμὸν ἐκμαστεύουσαι (E. 247, 253) perpetua persecutione urgentes, E. 139, 231, 244, 251: unde κύνες dicuntur Ch. 925, 1054, E. 132; carmine tristi et horribili (Ag. 645, 990, 1191; Ch. 475) eum obstringentes et vincientes (E. 306, 332); et usque ad insaniam stupefacientes (E. 330; Ch. 288, 1024); et quamvis fortissimo membra frangentes, E. 370; Th. 791; clandestino aggressu superbos securos debilitant, E. 373; Ag. 463, 553, 935, neque hos quidquam potest servare, Ag. 467; E. 299, 261; οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος, Th. 682, 738. Correpto vivo sanguinem exsugunt (ἱαροπῶτις) E. 264, 184, 302, 359, vivum (ἰσχνάσασαι morbis foedis corpori injectis Ch. 275—296) ad inferos detrahunt, E. 267, 305, 328: eum etiam, qui scelus occultavit, detegentes et punientes E. 317; solumque hominem integrum et purum nulla earum ira aggreditur, ut incolumis vitam degat, E. 313. Ille vero ne apud inferos quidem securus est E. 340, 322, 273; S. 228, 416. Opprobria mortuorum reliquorum erga socium sceleratum habes E. 96; Ag. 1555. Et eadem ratione eius progenies a Furiis vexatur, τὰ γὰρ ἐκ προτέρων ἀπλακήματά νιν πρὸς τάςδ' ἀπάγει E. 934; καὶ μὴν πεπωκώς γ', ὡς θρασύνεσθαι πλέον, Βρότειον. αἷμα κῶμος ἐν δόμοις μένει, Δύςπεμπτος ἔξω ξυγγόνων Ἐρινύων. Ὑμνοῦσι δ' ὕμνον δωμάσιν προςήμεναι Πρώταρχον ἄτην. Ag. 1188. Quanam hoc fiat ratione, ipse declarat Aeschylus: τὸ γὰρ δυσσεβὲς ἔργον μέτα μὲν πλείονα τίκτει, σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννᾳ, Ag. 758, 769; Ch. 402: βοᾷ γὰρ λοιγὸν Ερινὺς, Παρὰ τῶν πρότερον φθιμένων ἄτην Ἑτέραν ἐπάγουσαν ἐπ' ἄτῃ. Cf. Ch. 577, 648, 692; Ag. 155, 1119, 1565, 1601; Th. 741, 833, 842, 951, 1054; Pind. Ol. II, 41. Exempla scelerum omnium,

quae punienda habent Furiae, praebet Aeschylus, quae recenset E. 269. Saepissime commemoratur impietas adversus parentes, quae tum Oedipi filiis, etsi manum contra patrem non sustulerint, tum Oresti miseriem infligit. Impietatis etiam est negligere ultionem parentis, itaque Apollo Oresti, si patrem neglecturus sit, minatur προςβολὰς Ἐρινύων, profecto haud minus terribiles, quam quibus postea propter matris parricidium vexatur, Ch. 271 — 296, 925 (τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω παρεὶς τάδε;). — Impietatis adversus hospitem clarissimum exemplum dedit Paris, Ag. 362, 399, 702: qua de causa eius carmen nuptiale in planctum pervertit Furia, Ag. 749. Erga deos peccatur in evertendis aris Trojanis, quod saepius indicatum (Ag. 338; 527) Furiae puniunt (645) per illam tempestatem οὐκ ἀμήνιτον θεοῖς, 649, cf. 645. Simile exemplum praebent Persae, qui aras et templa Graeca evertunt P. 808 — 828, simile Lycurgus et Pentheus in tragoediis ad Bacchi res gestas pertinentibus. Ne liberos quidem, si a parentibus impie tractantur, deficit ultio Furiarum, quas Clytaemnestra suscitat ad vindictam sumendam de nece Iphigeniae, Ag. 1433, 1398, 1527, quam ipsam mente non incolumi ab insania, quam Furiae mittunt, paraverat Agamemnon, Ag. 223: in cuius domum propter vetusta Thyestis et Atrei scelera irruperant. Ag. 1580, 1189. Haec vero novorum semper scelerum pariter ac poenarum in domibus sceleratis parandarum potentia propria est genii Alastoris.

Speciem et habitum [61]) Furiarum descriptum habes

---

61) Primus Aeschylus Furiarum crines serpentibus implicuit., Paus. I, 28, 6: ubi in earum simulacris, quae Athenis erant, nihil terribile infuisse dicitur. Ibi enim erant Εὐμενίδες, Σε-

E. 46 sqq., 69, 387; Ch. 1057; Th. 699. Noctis tristificae filiae dicuntur E. 321, 416, 745, 792, 845: et sicut inter homines ibi tantum versantur, ubi foeda et turpia contrahuntur piacula, E. 180, ita domus earum est in foeda Tartari caligine, E. 72: κακῶν δ' ἕκατι κἀγένοντο. Cf. 125. Itaque diis Olympiis sunt invisae, Th. 720; E. 70, 73, 410, 644, (itaque ἀεὶ παρθένοι Soph. Aj. 835. Aesch. E. 68); et maxime omnium Apollini, qui ne commemorare quidem eas potest sine detestatione. Et a diis Olympiis sunt debilitatae, honores iis erepti: id quod Apollo dicit: ἔν τε τοῖς νέοισι καὶ παλαιτέροις Θεοῖς ἄτιμος εἶ σύ E. 721; quod idem ipsae: θεοὶ νεώτεροι παλαιοὺς νόμους καθιππά-

---

μναί, Thuc. I, 126; Demosth. Mid. 32, 6: nomen vero Eumenidum non Atticum erat, sed Sicyonium, unde factum videtur, quod Aeschylus in ipsis sermonibus tragoediae eo non utitur, sed simili vocabulo εὔφρονες. Legitur tamen illud Soph. O. C. 42. Foeda illa et fastidiosa specie, quam Böttigerus excogitavit, eas ab Aeschylo esse indutas, minime est credibile. Severum autem, quin etiam terribilem vultum ab iis non abjudicabimus, collato praesertim loco Ch. 1058: κἀξ ὀμμάτων στάζουσιν αἷμα δυσφιλές. (Etenim ubi earum ira est excitanda, in Attica etiam dicuntur Ἐρινύες, velut in epigrammate heroi, Corp. inscr. 916). Quamquam nemo sibi persuadebit, tale quidquam revera pictum fuisse in persona, nisi qui parum reputat, quid in rebus scenicis leviter significare, quid exprimere soliti sint Graeci. Versus fabulae finem, ubi animum et indolem mutant, habitum etiam aliqua ratione mutatum esse consentaneum est: ut ex Arcadum fabula Oresti antea nigris, deinde candidis vestibus indutae apparebant, Paus. VIII, 34, 3. Talia leviter in scena Attica significabantur.

*σασθε κὰκ χερῶν εἵλεσθέ μου*, 779. Natae sunt antiquitus ubi prima impietas a primo filio adversus patrem primum commissa est: hanc ultionis legem tuentur et efficiunt in omnibus, de quibus potentiam possunt nancisci. Frangitur vero haec potentia prima vice jam eo, quod Jupiter facinoris versus Saturnum perpetrati poenam non luit, et nunc nihil amplius valent, nisi quod ipse iis concedit. Concedit vero, ut eadem agant, quae antea agebant, modo pro potentia innata habeant potestatem, eamque a se ipso repetant suoque obtemperent summo arbitrio. Itaque ab eo et a diis Olympiis, ab Apolline, a Pane mittuntur contra eos, qui piaculum contraxerunt Ag. 55 sqq. Ch. 383; *Ζεὺς γὰρ αἱματοσταγὲς ἀξιόμισον ἔθνος τόδε λέσχας ἇς ἀπηξιώσατο*, E. 365: diique Olympii has curas aspernantur iisque tribuunt administrandas. E. 360 [62]). Itaque neminem Furia aggreditur, a quo sacrificia dii acceperunt, Th. 699. Hoc iis relictum est *γέρας παλαιόν*, hactenus dicere possunt *οὐδ' ἀτιμίας κυρῶ* E. 395; huius etiam ministerii a superis iis concessi ratione habita homines iis sacra faciunt, quae enarrantur E. 106. Quantopere vero Jovi sint subjectae, inde apparet, quod ubi cum Apolline in judicio litigantur, obmutescunt, simulac Jovis auctoritatem profert Apollo, remque alio vertunt et Apollinis modo testimonium in suspicionem vocare conantur, E. 621, 640, 652, 719.

---

62) *ἐμαῖσι λιταῖς* v. 362 significat »preces quibus ego invocor,« illud *ἰὼ δίκα ἰὼ θρόνοι τ' Ἐρινύων*. v. 511. Simile est *πρὸς μακάρων λιτάς* Th. 214; cf. S. 270; *λιτὰς καὶ κληδόνας πατρῴους* Ag. 238.

Athenis judicio mortalium, qui ipsi sicut Orestes, deorum ope et clementia egent, honores Furiarum sunt minuti, quae jam ad acerbissimam iram concitatae (βαρύκοτοι) terrae Atticae pestem se immissuras esse minantur intestinam. Satis valet Minerva, Atheniensium dea gentilicia, ut has minas vi propulset (E. 826, 899) sed maiorem rem conatur. Concedit iis venerationem, leviter deinde, cum conciliari nolint, ipsa Jovis fulmine commemorato minatur, tum vero statim pergit ad exhortationes amicas. Neque frustra hoc facit, missis enim minis nonnisi lamentantur Furiae, ira nondum pacata, quam grandaevis ignoscens et indulgens nunc omnibus utitur artibus facundiae; usque dum reconciliatae sedem τιμίαν πρὸς δόμοις Ἐρεχθέως accipiant. Ita illae δυςπαρήγοροι, E. 384; αἱματηραί, Ch. 477; ἔγκοτοι Ch. 924, 1054; μαινάδες, E. 500; πνέουσαι μένος ἅπαντά τε κότον, E. 840; δυςάρεστοι, E. 928; ἀγρίως ἀπανηνάμεναι, E. 972, nunc θέλγονται καὶ μεθίστανται χόλου, E. 900; quin etiam pro ὕμνῳ δεσμίῳ φρενὸς nunc terrae ἐφυμνοῦσι quidquid mortalibus prosperum contingit, 902: quam clementiam pariter et honorem tenent in omne aevum, quippe quem superi iis assignaverint, cum per se hanc potentiam adipisci non possint (896 sqq.) ὡς μήτιν' οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν 895. Quae pollicentur ita perficiunt ut κατὰ γῆς σύμεναι (eo, ubi omnia sunt, quae evanuerunt) omnia quae noxam afferre possint, cohibeant (κατέχουσι τὸ ἀτηρόν) E. 1007; itaque suam ipsarum potentiam, quae malis modo parandis nata est, irritam faciunt [63]. Manent

---

63) Subesse iis, quae polliceantur, cogitationem, omnia bene evenire iis, qui parentes pie colant, monet Lobeck. de tritο-

severae, σεμναί, acerbae contra impios, quos in posterum quoque clandestino morbo interimunt, 935, 910; erga pios vero mites et amicae, εὔφρονες, 992, 1030. Itaque πάντα τὰ κατ' ἀνθρώπους ἔλαχον διέπειν, 930, 964. Sicut ipsae pro carmine exsecrationis nunc dicuntur εὐφημεῖν, E. 1035: earum potissimum metu homines jubentur favere linguis, Soph. O. C. 130: et sacra earum tacite peraguntur a genere Hesychidarum. Schol. Soph. O. C. 487.

9.

Vocabulum ἀλάστωρ sive cum Hermanno [64]) a λάζεσθαι derivabimus (qui non recipiendus, non ferendus est), sive a λάζειν (ὑβρίζειν) unde λάσθη, unde etiam ἀλαζών repetendum videtur. Quod si concedis, eadem ratione qua μιάστωρ nunc sceleratum, nunc sceleris ultorem significat, quippe quos interiore hoc vinculo Graeci cogitarent conjunctos, quod in utroque scelus quasi repraesentatum est. Scelus necessario ultionem requirit, ab altero piaculo alterum progignitur, ut utrumque quasi unius cogitationis pars appareat. Itaque μιάστωρ, is qui piaculum contraxit (Ch. 944; Soph. O. T. 353; El. 275), ille quoque dicitur, qui piaculum ulciscitur E. 178; Soph. El. 603; Eur. Med. 1368. ἀλάστωρ apud Aeschylum et Sophoclem hunc alterum solum declarat. E. 236. — Jam piaculum ipsum ut deus quidam (S. 414) cogitatur, qui per scelus potentiam ad-

---

patr. II, p. 5. Cernimus vero in iisdem etiam cogitationem de numinibus ad terram pertinentibus, omnia enim, quae civitati addicunt, referuntur ad agrorum fertilitatem.

64) Soph. O. C. 1480.

eptus scelera sceleribus addit; cum ultores in ipsa sceleris poena ad novum piaculum contrahendam suscitet, et propterea mentem perturbet et corrumpat, P. 354. Talis δαίμων ἀλάστωρ dominatum exercet per totum Pelopidarum genus, et propter Atrei facinus contra Thyestem perpetratum Clytaemnestram adjuvat in caede Agamemnonis, Ag. 1502. (Ἀτρέως ἀλάστωρ est qui de Atreo vindictam sumit, minime vero Atrei anima ultrix) sed ita, ut is, quem ad scelus committendum suscitat, ipse culpa non destitutus sit, Ag. 1505 sq. οὐκ ἀνελεύθερος 1521.

Saepe sola vox δαίμων hunc genium declarat, Ag. 1468, 1477, 1569, 1660, 1665; Ch. 119; E. 560, 802; P. 345, 354, 472, 515, 725, 845, 911, 921. Mittitur hic etiam a Jove Ag. 1482; Δῖος πράκτωρ σκοπός S. 646, 381, qui nihil est nisi Jovis ἱκταίου κότος (S. 385) ipse ut numen cogitatus. Concidit hic δαίμων ἀλάστωρ saepe cum genio hominis sive generis alicuius male vertente: ita ut notiones vix amplius discernendae sint. Cuiuslibet enim hominis sors et fortuna quasi numen quodpiam cogitari potest, cuius nutu, quaecunque varia ei accidunt, dirigantur, qui δαίμων dicitur ἀσινής dum homo ipse incolumis servatur Ag. 1342, 1663; P. 601, 825; Th. 705; Ch. 513: impio autem facinore commisso μετάτροπος exsistit P. 942, 158: totamque nunc domum ad perniciem trudit Th. 812, 960.

## 10.

Quorum numinum omnium sedes est in tenebricosa regione subterranea, ubi cohibentur, si nihil inter mortales habent negotii, unde evocantur et emittuntur ad puniendos eos, quos indignos habet Jupiter, quos castiget,

Dominum et regem in his sedibus habent Orcum, qui cum Tellure matre et Mercurio princeps est inferorum. Propterea ipsa Tellus invocatur, ut mala in sese cohibeat [65], P. 223; E. 1008; S. 899, Pr. 568; Ch. 45, (τοίανδε χάριν ἄχαριν ἀπότροπον κακῶν, ἰὼ γαῖα μαῖα, μωμένα μ' ἰάλλει), quippe quae emittere possit tum monstra saeva et foeda nata e cruore quo polluitur S. 266; cf. Ch. 66; quorum non dissimilis est Argus γηγενὴς ἄκρατος ὀργήν Pr. 678; S. 305; tum Furias omnium terribilissimas, tum etiam horrenda mortuorum spectra, εἴδωλον Ἄργου ἄλευ δᾶ, ὃν οὐδὲ κατθανόντα γαῖα κεύθει, Pr. 568, et Clytaemnestram, quae in Eumenidibus Furias excitat. In intima enim terra (μύχῳ γᾶς) positum est mortuorum domicilium, ab hominibus longe remotum (Th. 613); longius etiam a diis Olympiis, S. 161; aedes Orci Pr. 433 [66]. Infra ipsam hanc immensa Tartari incipit vorago, ipso Orco inferior Pr. 154; E. 72; nigra, Pr. 219, 1051; caliginosa, Pr. 1025; quo omnes deorum hostes relegantur [67], S. 155, e quibus Typhon premitur injecto monte Aetna Pr. 365. Neque discerni haec Typhonis vincula ab ipso Tartaro intelligimus e Pind. Py. I, 15, 17 sqq.; unde patet, vicina cogitari regnum mortuorum et Tartarum et utrique imperare Orcum, Ἅιδην, quo ipso nomine significatur, nihil in eius ditione posse conspici [68], ut si quae vi et

---

65) Γῆ κάτοχος Corp. inscr. 538, 939 in Attica.

66) Soph. Aj. 571.

67) Tartarus, filius Erebi (Soph. O. C. 1389) e Tellure Cerberum gignit, O. C. 1574; cf. Tr. 1100.

68) Ἄϊδηλος Ἅιδης Soph. Aj. 608, cf. 660.

potentia destituta sunt, eius imperio obtemperent necesse sit. Et propter hanc potentiam, quae non minor est in hac regione, quam Jovis apud superos, ipse vocatur Ζεὺς ἄλλος, de quo nomine dicendum est, ubi de Jove agemus. Itaque dicitur rex mortuorum, S. 791; P. 629; τύραννος χθόνιος, Ch. 358; P. 629, 640, 405, μάκαρ χθόνιος, Ch. 476; summus mortuorum judex et vindex, E. 273; puniens quae in his terris peccata haud expiaverunt [69]), cf. S. 228, 416; idemque mortuorum servator, ut Jupiter vivorum, Ag. 1387; omnes homines recipiens et cohibens ἀγησίλαος fr. 451; νεκροδέγμων, Pr. 153; cf. Ag. 1292, 1528; Pr. 236; Teleph. fr. 217; P. 689: inde etiam carminibus evocatos emittit P. 650, quamquam non lubens. P. 690. A Sisypho decipitur [70]) in dramate satyrico. Eius domum praeterlabuntur fluvii Acheron [71]), Styx, Cocytus, quos omnes mortui trajiciunt, Ag. 1160, 1558; Th. 690, 856; P. 668. Uxorem habet Proserpinam [72]) Ch. 490; Dairam, Psychag. fr. 262; filios Zagreum et Polyxenum, quibus nominibus nihil subest nisi lusus poeticus (Welck. Tril. p. 556, not. 863). — Propter hunc dominatum, quem de mortuis exercet, pro ipsa morte [73]) Orci nomen usurpatur. P. 923;

---

69) Sophocli etiam in his terris ultionis curam gerit El. 183, 1391; apud inferos, Ant. 451, 519.

70) Soph. Ph. 449, 625.

71) Soph. El. 183, 812; lacus domum cingens, El. 137, Polyx. fr. 2. cf. Brunck. lex. Soph. Ἄλιβας.

72) Quam amore correptus domum detrahit Soph. Tr. 501. Quinam sint Orci amores, habes El. 542. De Proserpina mortuos recipiente cf. El. 110; Ant. 194; detrahentem vide O. C. 1548; τὰν ἀφανῆ θεόν O. C. 1556.

73) Soph. Aj. 1035.

Ag. 667 (Ἀιδης πόντιος); 1115, 1235. Itaque non re sed nomine differt a numine, quod Mortem [74]) dicit Aeschylus, quae nulla ara [75]) nullo cantu, nullis precibus possit placari [76]) Niob. fr. 147. cf. Ag. 569. E. 648. Voce κήρ pro ultima pernicie summisque aerumnis utitur Th. 1055; Ag. 206: pariter ac Soph. O. T. 472; Tr. 133.

Mortuorum animas robore inanes exhibet (in dram. satyr. Sisyph. profug. fr. 211.) [77]) et quibus vix aliquid grati facere possimus [78]) Hect. lutr. 244; attamen non misera fatigantur conditione (nisi quibus scelera luenda sunt [79]) ut Clytaemnestrae (E. 95.), ut Sisypho, qui ad volvendum saxum coactus est) sed pacata et tranquilla: ut iis, qui aerumnis in hac vita premuntur, omnium malorum in morte sit remedium [80]) Pr. 754. Philoct. fr. 227. (ὦ θάνατε, θάνατε - - μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν Ἰατρος, ἄλγος δ' οὐδὲν ἅπτεται νεκρῶν); fr. 412, 413; Th. 367, 684, 697, 703; P. 712, 915; S. 802; Ag. 539, 550; Ixion. 77. Inimicos reconciliat Th. 938.

## 11.

Atqui sicut hominum apud superos minime omnium

---

74) Soph. Aj. 854. 75) Cf. Paus VI, 42, 2.

76) Δαίμων ὃς οὔτε τοὐπιεικὲς οὔτε τὴν χάριν Ἤιδη μόνην δ' ἔστεργε τὴν ἁπλῶς δίκην Soph. fr. inc. 52.

77) Soph. fr. inc. 35. 78) Soph. El. 356; Ant, 780. Itaque ipse Orcus dicitur ἀπότροπος, Aj. 608; μέλας, O. T. 30, ἕσπερος, 178; etiam senibus invisus Jobat. fr. 1. 79) Soph. O. T. 1372.

80) Soph. Tr. 104, 1087; Aj. 634; O. C. 1559.

aequalis est dignitas, quippe quorum reges et patricii a Jove diisque Olympiis sint progeniti divinumque servent sanguinem, ita etiam apud inferos magno, qui in his terris reges erant, fruuntur honore ipsorumque deorum sunt πάρεδροι, velut Agamemnon κατὰ χθονὸς ἐμπρέπων σεμνότιμος ἀνάκτωρ, Πρόπολός τε τῶν μεγίστων χθονίων ἐκεῖ τυράννων· Βασιλεὺς γὰρ ἦς, ὄφρ' ἔζης, Ch. 356; et Darius ἐκείνοις ἐνδυναστεύσας P. 691; δαίμων μεγαυχὴς 641; 620 [81]. Cogitatio haec, quae unicuique homini insita est, manere iis, qui decesserint, aliquid potentiae in eos quos ament, eoque maiorem eam, quo minus apertam se ostendat, universam procreavit venerationem heroum, quippe qui regio amore populos, quorum reges fuissent, essent amplexi, et ab origine divina satis retinuerint auctoritatis, qua etiam apud inferos aliquid valerent. Itaque ea potentia iis assignatur, quae ipsorum est numinum inferorum, Telluris, Orci, Proserpinae, et praecipue Mercurii, emittendi eventum prosperum, ἔσθλα σοι πέμπειν τέκνῳ τε γῆς ἔνερθεν ἐς φάος P. 222; cf. Ch. 140, 143, 147, 456, 480, 497, 502; E. 598. Ideoque dicuntur βαρύτιμοι χθόνιοι θῆκας κατέχοντες, S. 26. δαίμονες ἀντήλοι in θάκοις σεμνοῖς Ag. 519. Ideo promittit Orestes sese cum mortuus foret, tuiturum esse rem Atheniensium, etiam contra ipsos Argivos E. 767. In honorem heroum δεύτερος κρατὴρ libari solebat, Epig. fr. 46 P. 220. Soph. apud Hesych. τρίτος κρατήρ. — Ex his opinionibus etiam repetenda est magna illa, quae exsecrationibus et irae mortuorum tribuitur, potestas, Ch. 40,

81) Amphiaraus ὑπὸ γαίας πάμψυχος ἀνάσσει, Soph. El. 841.

324, 420, 454. [82]) quam libationibus placare student, P. 610, 523; Ch. 22. sqq. Nonnulli heroes, diis carissimi, videntur esse translati in insulas beatorum: constat enim ab Aurora abductum esse Memnonem ab Achille occisum, et simile aliquid videtur inesse in loco de Iphigenia a Diana servata, Ag. 245. Cum Memnoni talis vita contigerit, vix putandum est, eam Achilli esse abrogatam. Cf. Pind. Ol. II, 79. De honore tumuli et sepulcri cf. Ag. 1548; Ch. 106, 430, 722; Th. 1008, 1058; P. 647, 1000; Soph. Antig. 1070, cett. Notum est, Aeschyli tempore maxime floruisse cogitationem de potentia heroum, cuius plurima apud Herodotum exstant exempla, e quibus id modo afferam, quod victoria Salaminia diis pariter et heroibus tribuitur VIII, 109: arcessiverant enim paulo ante proelium Aeacidas Aegina, VIII, 64, 83; ipsamque eam navem quae horum simulacra advexerat et paulo ante proelium ad classem advenerat, totius pugnae exordium fecisse contendebant Aeginetae; ib. 84; quin etiam ipsi Aeacidae flagrante certamine Aeginae visi esse narrabantur sub specie virorum armatorum, qui manus pro Graecorum classe protendissent. Plut. Them. 15.

## 12.

Amicum et comem animum magis, quam ipsi Morti et Orco, Telluri matri tribuit Aeschylus, quae in sinum

82) τελοῦσ' ἀραὶ, ζῶσιν οἱ γᾶς ὕπαι κείμενοι Soph. El. 1417. De libationibus cf. El. 431, 895.

mortuos recipit et fovet. Hanc ipsam cogitari terram, ipsam humum, cuius pars est tumulus et sepulcrum, patet e Ch. 722: *ὦ πότνια χθὼν καὶ πότνι' ἀκτὴ Χώματος ἣ νῦν ἐπὶ ναυάρχῳ σώματι κεῖσαι τῷ βασιλείῳ, Νῦν ἐπάκουσον, νῦν ἐπάρηξον.* Hanc implorant, ut divos emittat heroes, quos se adjuturos esse sperant, Ch. 489 (*ὦ γαῖ, ἄνες μοι πατέρ' ἐποπτεῦσαι μάχην*); cf. 127, 149, 540 (*εὔχομαι γῇ τῇδε καὶ πατρὸς τάφῳ, Τοὔνειρον εἶναι τοῦτ' ἐμοὶ τελεσφόρον*); P. 220, 629, 640. Haec si sub Cereris Eleusiniae nomine cogitatur, ipsa jam est e numero Olympiorum, eadem vero est ipsa tellus mortuos fovens, et propterea mystarum status post mortem est longe beatissimus. Sed de his cf. §. 18. Nunc e profundis terrae angulis in laetam prodeamus lucem. Tellus quatenus luce collustrata est, non magis caret veneratione, quam sinus eius profundus, qui mortuos et potentia fractos vi coercet. Haec enim telluris superficies ipsa est deorum hominumque mater *παμμήτωρ* (Pr. 90, cf. 1091.) et alma nutrix, ex hac imbribus coelum progignit greges et victum Cerealem [83] (Dan. fr. 36; Ch. 127.) haec est regum antiquissimorum mater, S. 250: haec est hominum nutrix et patria, haec in singulis partibus et provinciis viros sibi educat, qui ea, quae partu ipsa edidit, defendant. *Γῆ μήτηρ φιλτάτη τρόφος· Ἡ γὰρ νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ Ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον Ἐθρέψατ' οἰκιστῆρας ἀσπιδηφόρους Πίστους ὅπως γένοισθε πρὸς χρέος τόδε.* Th. 16. sqq. *ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοί*, 69; *ὧν πόλις, ὧν γῆ, καὶ λευκὸν ὕ-*

83) Propterea Athenis in arcis vicinia ex antiquissimo inde tempore conjunctae erant Tellus *κουροτρόφος* et Ceres *Χλόη* Paus. I, 22, 3; Thuc. II, 25; Arist. Thesm. 300; et in pago Phly-

δωρ, δέξαιϑ' ἱκέτην. S. 24. [84]), Et hanc illustratam summam tellurem in Eumenidum initio nomine Phoebae indicatam puto, quam Titanidem dicit Telluris filiam, quod idem de Themide legimus, quae etiam ipsa Tellus est. Parum enim intelligimus, cuinam alii numini ante Apollinem res sit cum oraculo Delphico, nisi quod a Tellure repetitum sit ipsiusque Telluris forma et nomen.

---

unte colebantur Tellus magna dea et Ceres ἀνησιδώρα, quae dona emittit. Paus. I, 31, 4. 84) Cf. Soph. Oed. Col. 1480.

## II. *Regnum coeleste.*

### Jupiter.

#### 13.

Jupiter, vincto patre grandaevo Saturno, rationis auxilio Titanes superavit, mundi imperium adeptus est. Duplici jam fretus est potentiae fundamento, tum naturae tum mentis viribus supremis [85]. Illarum validissima est fulmen, sedet enim in coelo *τοῖς πεδαρσίοις κτύποις Πιστὸς τινάσσων τ' ἐν χεροῖν πυρπνόον βέλος* (Pr. 916), quo telo licet terribilissimos prosternit adversarios (*ὑπερήφανον θεοῖσι τοῖσι πάρος δείκνυσιν αἰχμάν*, Pr. 404, 151, 165; Ag. 170), pro quibus omnibus describitur Typhonis clades Pr. 358; Th. 513. Et sicut hunc excussit e grandisonis jactationibus (Pr. 360), ut nunc nihil amplius valeat (*ἐφεψαλώθη*): ita hoc telo grandiloquum et impium quemvis justa poena prosternere solet, Th. 444, 255, 453, 630; Ag. 470; S. 35, 94; eoque utitur contra inimicos omnes [86]. Cf. Th. 430; Pr. 667, 992, 1017, 1044, 1062, 1082; E. 826;

---

85) Summa potentia et sapientia ornatum vide Soph. Polyx. fr. 3.

80) Soph. El. 823, 1063; Ph. 1198; O. T. 200; Pind. Ol. XI, 8

Argiv. fr. 16. (cf. Niob. fr. 148) quibus fulminis descriptionibus splendidiores neque exstant neque exstabunt. Proprium de omnibus rebus coelestibus Jupiter exercet imperium, de nubibus (S. 780), de ventis imbrem et fertilitatem ferentibus [87]), (Ag. 1391), ac sicut coelum totam terram amplectitur, ita ipse dicitur *γαιάοχος παγκράτης* S. 816. Sicut validissimus, est etiam sapientissimus, *πᾶν μῆχαρ οὔριος*, S. 594; quo quivis est *σοφίστης νωθέστερος*, Pr. 62; *ἥμενον ἄνω φρόνημα Αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἑδράνων ἐφ' ἁγνῶν*, S. 100. Omnem enim rem justo et apto tempore aggreditur, Ag. 365. Utrumque ei abrogatur a Prometheo, qui contendit, per exsecrationem Saturni et perversa (*κενόφρονα*) fore eius consilia Pr. 762, et fulmina eius Neptunique tridentem inferiora futura telis illis, quae nova illa ipsius proles inventura sit Pr. 922. Sed verum est, quod Oceaninae dicunt Prometheo: tu ea, quae cupis, Jovi ominaris (Pr. 928). Neque sapientia neque potentia Jovis franguntur, sapientia enim unicum illud removet, quod potentiae suae minatur, exsecrationem Saturni. Sed de hac satis dictum est.

Itaque Jupiter in omne aevum tenet mundi imperium [88]), *αἰῶνος κρέων ἀπαύστου*, S. 574: in eo enim conjugatur robur cum justitia, quo nullum contubernium est potentius (fr. 308). Justitia autem *μεγιστότιμος* (S. 709) tantopere eius est propria, ut ipsa eius filia perhibeatur,

---

87) Athenis erat simulacrum Telluris implorantis Jovem ut pluvium mittat, Paus. I, 24, 3; 32. 2.

88) Itaque in omnibus rebus a Jove principium faciendum est, velut in carminibus, Pind. N. V, 25; Ol. II, init.; in libationibus cett.

Th. 662; Ch. 949; ut id, quod Jupiter justum esse jubet, sit justissimum, τὸ μὲν δίκαιον τοῦθ᾽ ὅσον σθένει, μαθεῖν· Ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον [89]), E. 619; ut omnis igitur justitia pendeat a Jove, neque id, quod Jupiter a Prometheo dicitur παρ᾽ ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων Pr. 186, quod ille quidem pro convicio profert, pro mendacio sed pro vero habendum sit [90]). Siquidem nullam Jupiter legem agnoscit, nisi quam ipse dedit, ἰδίοις νόμοις κρατύνων Pr. 402; νεοχμοῖς νόμοις ἀθέτως κρατύνων Pr. 150: itaque revera est τύραννος [91]), Pr. 10, 305, 310; βασιλεύς [92]), Ag. 355; P. 532; Soph. Tr. 127; τραχύς Pr. 35, 186; τραχὺς μόναρχος οὐχ ὑπεύθυνος, Pr. 324; ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός, Pr. 50. Cf. Pr. 17, 40, 77, 162, 906. Neque ullas timet Jupiter minas, Pr. 952; neque unquam duxit vel ducet suspirium Pr. 579. In quibus omnibus nihil est deo supremo indignum, nihil quod tristificum dominum indicet; imo necessario prodeunt omnia e cogitatione regis, quo nemo potentior cogitari potest. Nam quod Prometheum μηδὲν μεῖον ἰσχύσειν Διός sperant Oceaninae, ab his eam tantum intelligi potentiam, quam ipse Jupiter concesserit, id ostendit, quod simul eum adhortantur, ut Jovis voluntati cedat Pr. 507 — 510. Et sicut inimicis inimicissimus est, τραχύς, οὐκ εὐπιθής,

---

89) Pind. Ol. XIII, 83. 90) Cf. §. 30.

91) ὑψιμέδων θεῶν τύραννος, Arist. Nub. 563; Soph. Colch. fr. 2; θεῶν παντάρχης παντόπτης O. C. 1085.

92) Solon. fr. XXIV: πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διῒ Κρονίδῃ βασιλῆϊ, θεσμοῖς τοῖςδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι. — Cf. Pind. Ol. VII, 34; N. V, 35; Isthm. VI, 5. Böttig. myth. techn. p. 31.

Pr. 333; ἄγναμπτον et ἀπαράμυθον ἔχει νόον, Pr. 163; 185; S. 86, 1056: tamen non innocentes pariter atque impios condemnat. Cf. Pr. 331. Sed de his postea. Pronuntiare voluit Aeschylus et disertis verbis stabilire sententiam, omnia, quaequae existant, esse in Jovis arbitrio, qui πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω Στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει, E. 650. Eius ministri sunt Κράτος et Βία, qui ipsi omnia perficiunt, nisi quod diis ipsi non imperant, sed per eos Jupiter (Pr. 49), cui obtemperant sine ulla mora, cui πάρεστιν ἔργον ὡς ἔπος, σπεῦσαί τι τῶν δούλιος φέρει φρήν. S. 598. Et quantumvis magnum sonat Promethei confidentia: πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει Pr. 1053; 933; aliter tamen ipsi aerumnis fracto res sese habere videbatur, in Pr. sol. fr. 179 enim conqueritur: »sic me viduus pestes excipio anxias, Amore mortis terminum anquirens mali. Sed longe a leto numine aspellor Jovis.« Et immortalitatem etiam dari et adimi posse a Jove, inde prodit, quod deum aliquem posse subire Orcum pro Prometheo statuit (Pr. 1029), Io vero deam facit immortalem [93]) Pr. 834. S. 41. Unum tantum negat Apollo Jovem perfecisse, ἐπῳδάς [94]), quibus mortui in vitam revocarentur, E. 649. Quamquam ne nimium aliquod ex hoc loco eliciamus, ne hoc quidem eum non potuisse dicendum est, sed noluisse. Erat enim Aesculapius peritus in revocandis mortuis in vitam, hunc vero haud cunctanter Jupiter coercuit. Ag. 1024; Pind. Py. III, 57.

Epitheta, quibus supremam Jovis potentiam declarat

93) Immortalitatem donat Jupiter etiam apud Soph. Mutor. fr. 1; Pind. Ol. I, 63; Nem. X, fin.

94) Ζεὺς πάντων αὐτὸς φάρμακα μοῦνος ἔχει Simonid. fr. X. Br.

Aeschylus, a Welckero (Tril. p. 99) habes collecta: cum quibus conferas, quae nos de eius potentia super fatum et Parcas posita monuimus. Homericam etiam imaginem Jovis fata ponderantis recepit Aeschylus, et ita, ut in ipsius arbitrio poneret, cuinam tribuere vellet victoriam: alioquin enim inepte Thetidem et Auroram eum implorantes adduxisset. Et diserte dicitur Jupiter decernere et gubernare momentum trutinae: ῥὸν δ' ἐπίπαν ζυγὸν ταλάντου, S. 822. Cf. Th. 21: εὖ ῥέπει θεός. — S. 403: Ζεὺς ἑτεροῤῥεπὴς νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις 95).

## 14.

Jupiter cum fratribus duobus, Neptuno et Orco, mundi imperium partitur, ita ut in sua quisque ditione summum exerceat dominatum. Et quia in mari eadem Neptuni est potentia, quae Jovis in coelo, ipse ab Aeschylo dicitur Ζεὺς πόντιος, cf. Paus. II, 24, 5. Etym. m. p. 409; et eadem ratione Orcus dicitur Ζεὺς ἄλλος, S. 231; Ζεὺς πολυξενώτατος τῶν κεκμηκότων, S. 157. 96); ac sicut Jovi servatori tertia effunditur libatio (τρίτην Διὸς σωτῆρος εὐκταίαν λίβα, Epig. fr. 46.) ita tertio ictu Clytaemnestra ferit Agamemnonem, (Ἅιδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν, Ag.

---

95) Idem dicit Theognis 157: Ζεὺς τάλαντον ἐπιῤῥέπει. Contra in locis Homericis momentum non assignatur, sed cadit, accidit, ῥέπε δ' Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ, neque tribuit Jupiter sed experitur fatum.

96) Cf. Soph. O. C. 1606. (Ζεὺς χθόνιος). Alibi est Διὸς αὐθαίμων Tr. 1041, 1087. Colebantur Corinthi una Ζεύς, ὃς οὐκ εἶχεν ἐπίκλησιν, Ζεὺς χθόνιος et Ζεὺς ὕψιστος Paus. II, 2, 8. χθόνιος etiam Olympiae Paus. V, 14, 8.

buitur S. 676. — Mercurii triplex est natura, tum ut significet rationem quae inter Orcum et Jovem intercedit, inter Jovem Olympium et inferum: quam eandem rationem duplici illa vocis Διός significatione declaratam ostendimus. Tum, id quod peculiare eius munus est, facit ut hominibus contingant, quae suscipiunt, adjuvat eos εὐπόμπῳ τύχῃ (E. 93): fortunam vero ut assignet nemini magis est proprium, quam Jovi Ch. 785: Ζεῦ -- δὸς τύχας μοι τυχεῖν [100]. Etiam servatoris munus, quod Jovi cum Orco est commune, tribuitur Mercurio Ch. 2: itaque optime dicitur πατρῷ' ἐποπτεύων κράτη, Ch. 1. [101]. Praeterea fidus est Jovis minister, neque agit quidquam nisi quod a patre jussus est Pr. 941, 969; et is pro maximo eius habetur honore, quod Jupiter eius munus honorat (σέβει) E. 92. Mars tum bellum indicat, tum virilem potestatem propulsandi, Jovis vero est et summum de bello arbitrium [102] (Διόθεν πολεμόκραντον Th. 161; P. 532) et validissima pugnandi potestas, οὔπω τις εἶδε Ζῆνά που νικώμενον Th. 511; E. 918; S. 85, 1052, 1063. Bacchi summa natura est violentia, qua divinum numen homines corripit. Eandem habes in Jove, et in hoc quidem compensatam divina comitate, quam si solam et nudam consideras et ipsam in moribus dei alicuius habes repraesentatam, in Vulcano. Jovi vero utramque (et comitatem et violen-

---

100) Cf. de utroque Pind. Ol. VI, 81: σὺν βαρυγδούπῳ πατρὶ κραίνοι σέθεν εὐτυχίαν.

101) Caduceum, quo mortuos deducit Mercurius (Pind. Py. IV, 178), Orco tributum vide Pind. Ol. IX, 33.

102) Ideo τροπαῖος Soph. Tr. 303; Ant. 143. Eur. Heracl. 870, 910. Cf. Tyrtae. eleg. II, 2.

tiam tribuit locus egregius S. 1068: εὐμενεῖ βίᾳ. Et per se jam patet, hos omnes qui Jovis liberi perhibentur, Dianam, Mercurium, Bacchum, Vulcanum et Martem accepisse honorem et' potestatem a Jove. Cf. Pr. 229: δαίμοσιν νέμει γέρα Ἄλλοισιν ἄλλα καὶ διεστοιχίζετο Ἀρχήν [103]. Generale deorum Olympiorum cognomen est Διογενεῖς S. 630; Th. 301; Ch. 784 [104]; E. 618; Jovis adversarii omnibus diis sunt invisi, Pr. 37, 120: qui si aliter sentiunt, velut Vulcanus, Pr. 14, et qui indicantur Pr. 159, tamen nihil contra eum valent, Pr. 40, 17, 68, 77; quippe cuius vires omnium deorum robore longe sint superiores, Typhon enim, qui omnibus diis restitit, a solo Jove contunditur Pr. 362. [105]).

Maxima vero haec apparent in iis, quibus nullum maiore pietate Aeschylus venerabatur, Minerva et Apolline. Minerva maxime excellit tum sapientia, τῷ φρονεῖν, tum facundia, θέλκτορι πειθοῖ, quam utramque Jovi acceptam refert, φρονεῖν δὲ κἀμοὶ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς, E. 850, et Jovis ipsius summum est cognomen ἥμενον ἄνω φρόνημα, S. 100; et de splendidissima victoria, quam per facundiam conquisivit, non ipsa gloriatur Minerva sed ad patrem gloriam transfert, ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος, E. 973. Is omnino illustrissimus est Palladis honor, quod pro carissima et longe optima Jovis filia celebratur, E. 664 sqq. 738 (κάρτα δ' εἰμὶ τοῦ πατρός); cf. 1001, 1045. Propterea soli huic ex omnibus superis libere fulmine uti licet

---

103) Sorte honorem in singulis terris inter deos Jupiter distribuit et ipse deinde possessionem confirmat, κατανεύει. Pind. Ol. VII, 67; N. I, 14.

104) Soph. El. 659; Tr. 275.

105) Pind. scol. fr. 7.

(E. 827). — Apollinis [106]) summi honores omnes de Jove etiam praedicantur. Est ἁγνός, καθάρσιος, Λοξίας, Παιών, σωτήρ, ἀπαγώνιος, ἀπότροπος, vindex. ἁγνός dicitur Jupiter S. 652, ideoque judicium de foedis impiisque facinoribus aspernatus Furiis mandat, E. 365. Deinde primus Jupiter lustravit [107]) Ixionem τὸν πρωτομυσῆ E. 718.; σταλαγμοῖς αἵματος χοιροκτόνου Αὐτός νιν χραίνων καταστάξας χεροῖν fr. 340. (Cf. E. 283.) Oracula Apollo neque ipse excogitavit neque sua auctoritate confisus pronuntiat: οὐπώποτ' εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις, Οὔτ' ἀνδρὸς, οὐ γυναικὸς, οὐ πόλεως πέρι, Ὃ μὴ κέλευσε Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ, E. 618. Jupiter enim τέχνης νιν ἔνθεον κτίσας φρένα Ἵζει τέταρτον τόνδε μάντιν ἐν θρόνοις, Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός, E. 17. Idem invenies E. 713, 797; fr. 74. [108]). Paeon in Ius fabula Jupiter praedicatur [109]); vindictam sumit Furiis immissis; inter ἀγωνίους uterque recensetur. S. 189. cf. Soph. Tr. 26. σωτήρ e maxime sollennibus Jovis est nominibus, ἀλεξητήριος vocatur Th.

---

106) Pindaro Apollo et Musae gignuntur, quia dii Jovem precantur in eius nuptiis, ut novos sibi deos crearet, a quibus ipse posset celebrari, hymn. fr. 3.

107) In Attica pro καθαρσίῳ colebatur Ζεὺς μειλίχιος. Cf. Plut. Thes. 12. Thuc. I, 126. Paus. I, 37, 4. Eustath. Odyss. p. 1935: Διὶ Μειλιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος Μαιμακτηριῶνος, ὅτε ἤγοντο τὰ πομπαῖα καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγένοντο. - καθάρσιος ipse Olympiae Paus. V, 14, 8.

108) Cf. Soph. O. T. 151, 498; O. C. 793; Tr. 1161, 172. Pind. Ol. VIII, 44. Ideo Jupiter oraculorum Apollinis honorem tuetur Soph. O. T. 903; O. C. 623, 793. Tiresias προφήτης Διός, Pind. N. I, 60.

109) Cf. Pind. Py. III, 67.

8. [110]). Quatenus pro sole habetur Apollo vocatur Ζηνὸς ὄρνις (praeco) S. 212. Summusque Apollinis honor is est, quod μέγας παρὰ Διὸς θρόνοις λέγεται E. 229.

Vides quidquid summae est in deorum naturis et muneribus dignitatis summaeque potentiae in Jovis natura esse conjunctum: tamen non ita, quasi nihil amplius sint illi, nisi quod etiam in Jovis natura positum est, sed habet suam quisque indolem, certam eam et definitam, quam explicabimus ubi de singulis dicemus. Jovis autem auctoritate quaevis deorum rixa dirimitur, Jupiter proprie invocatur ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε, καὶ τελέων τελειότατον κράτος ὄλβιε Ζεῦ [111]), qui si preces exaudit, res evenit (πειθοῦ τε καὶ γενέσθω) S. 526. Propterea ubicunque conjunctim dii complures invocantur et adorantur, ex eorum numero est Jupiter, et princeps quidem, ut modo praemittatur eius mentio, modo postea addatur [112]) ut quo omnia confirmentur (τελειότατος). Talia apud Aeschylum haec habes: Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοί, Th. 69, eosdem 822, 1074; deinde ξυντελείαν illam Thebanorum deorum πανήγυριν, Th. 251, 220, 166, quam enumerat Th. 117: Ζεῦ πάτερ, Διογενὲς Παλλὰς, Ποσειδᾶν, Ἄρης, Κύπρις, Ἀπόλλων Λύκειος, Ἄρτεμις, Ἥρα. Tum patrios [113]) Delphorum deos: Tellurem,

---

110) Cf. Soph. Aj. 187. Pind. Ol. VIII, 85.

111) Θεῶν ἅτε πλέον τι λαχών, Pind. fr. inc. 6.

112) ἔχει γὰρ ἕδραν Ζεὺς ἐν ἐσχάτῳ θεῶν, Soph. fr. inc. 82. cf. Arist. Thesm. 369: Ζεῦ, τοῦτο κυρώσειας, ὥσθ᾽ ἡμῖν θεοὺς παραστατεῖν.

113) Patrios deos Coloni Soph. O. C. 705: Bacchum, Musas, Venerem, Jovem, Minervam, Neptunum.

Themidem, Phoeben, Phoebum, Palladem, nymphas Corycias, Bacchum, Plistum fluvium, Neptunum, καὶ τέλειον ὕψιστον Δία. E. 1—28. Argivorum deos ἀγωνίους, S. 209: Jovem, Apollinem, Neptunum, Mercurium; Ag. 509: Jovem, Apollinem, Mercurium, reliquos. Deos partui et juventuti faventes Dianam, Apollinem, Jovem S. 676-689. Numinibus nuptiis faventi et adversanti, Veneri et Dianae arbiter additur Jupiter S. 1031; cum Apolline et Pane mittit Furias, Ag. 56; [114]) cum Apolline et Minerva Oresti faventibus Jupiter servator conjungitur, E. 760; idem servator tertius [115]) additur superis et heroibus S. 27; additur etiam Jupiter servator Jovi et Junoni nuptiarum tutoribus et heroibus in libatione, Epig. fr. 46; additur

114) Iidem, Pan, Apollo, Jupiter conjunguntur Soph. Aj. 693—708. Praeterea Jupiter apud Sophoclem conjungitur cum Mercurio infero, Furiis, Sole, Morte Aj. 831; Jupiter, Justitia, Furiae, Aj. 1389; (propterea Jupiter dicitur ἀραῖος Phil. 1183); Jupiter, Apollo, Diana, Bacchus, O. T. 201; Jupiter, Minerva, Apollo O. C. 1085 sqq. (de his conjunctis vide Buttm. Mythol. I, p. 29; Demosth. Mid. 54. a.) — Cf. Pind. Ol. V, ubi Camarina, Pallas, Jupiter. Arist. Thesm. 315: Jupiter, Apollo, Minerva, Diana, Neptunus, Nereides, Oreades; Equ. 942: Jupiter, Apollo, Ceres; Nub. 563: Jupiter, Neptunus, Aether, Sol; Plut. 81: Apollo καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες καὶ Ζεῦ. Et in oraculo Delphico (Plut. Aristid. 11): Jupiter, Juno Cithaeronia, Pan, nymphae Sphragitides.

115) Cf. Soph. Naupl. fr. 1. Ζεῦ παυσίλυπε καὶ Διὸς σωτηρίου Σπονδὴ τρίτου κρατῆρος. Hesych. τρίτος κρατήρ. Pind. Isthm. V, 7. De servatore Athenis in arce culto vide Arist. Plut. 1176. c. schol.

denique numinibus *Κράτει* et *Δίκῃ*, ut faustissima declaretur victoria. Ch. 244.

## 15.

Explicanda jam est Jovis cum mortalibus ratio. Exstabant homines, cum rerum potitus est, qui miseri diem degebant, *νήπιοι*, somniorum imaginibus similes, et sine ratione omnia agebant, Pr. 443. Quod genus inane et debile aspernatus exstinguere constituit *ἀϊστώσας γένος τὸ πᾶν, Ἔχρῃζεν ἄλλο φιτῦσαι νέον*. Pr. 233. Itaque ne id quidem Dissenio (Welck. Tril. p. 93.) largiri possumus, initio placuisse Jovi dominatum de hominibus ratione carentibus bestiarumque instar viventibus, imo tale imperium deo viribus alacribus et juvenilibus rem aggresso tantopere displicet, ut indignum censens conatum, quo paulo melius reddatur, quod funditus ac penitus egregium reddi non possit, aliud novum procreaturus sit, quod sibi satisfaciat. Resistit ei in hac re Prometheus, qui cum hominibus ignem communicat superis furto ereptum, et cum igne rationem suscitat artesque docet. Prometheum de furto, seditioso facinore, Jupiter ulciscitur, hominibus vero, quos jam divino favore non prorsus indignos videt, favere coepit: *στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοί εἰσιν* Il. IX, 497 [116]. Quaeris, qua in re hunc favorem ostenderit. Apertum est, in amore. Pulchritudo puellae mortalis ex illo genere, quod jam per Prometheum honestius redditum est

116) Cf. Danaes preces in Simonid. fr. *μεταβουλία δέ τις φανείη Ζεῦ πάτερ ἐκ σέο. ὅττι δὲ θαρσάλεον ἔπος εὔχομαι, τεκνόφι δίκαν σύγγνωθί μοι.*

(Pr. 613), Jovis ἔρωτα, Jovis ἵμερον sibi conciliat (Διὸς κέαρ θάλπει ἔρωτι Pr. 530, 650, 654). Ea re homini Graeco, qui naturali omnia cogitabat ratione et quae in sensus cadit, genus humanum testari videbatur, se ipsum esse altioris, esse divinae dignitatis [117]). Minime dubium est, quin res ita se habeat. Jupiter enim deus potentissimus et supremus tamen, sicut omnes dii reliqui, ἀνθρωποειδής cogitabatur (Arist. Met. p. 46, 22. Br.) humano more (quamquam non vulgari cf. Solon. V, 25) irascitur (Pr. 376, 390; P. 478) et aspernatur: humano more amat [118]); sed tali more humano, qui ipse divinus est dicendus [119]). Nam ex his cum puellis mortalibus connubiis prodit genus heroum, φιτύεται illud γένος νέον (Ζεὺς ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον S. 312.), quod Jupiter, qui πᾶν ἔπος τελεῖ (Pr. 1033) paraturus erat (Pr. 233): et de toto hoc heroum genere dicendum est, quod de τοῖς περὶ Τάνταλον praedicat Niobe Aeschylea fr. 145: οἱ θεῶν ἀγχίσποροι, Οἱ Ζηνὸς ἐγγύς, οἷς ἐν Ἰδαίῳ πάγῳ Διὸς πατρῴου βωμός ἐστ' ἐν αἰθέρι,

117) Gloriantur propterea urbes puellis, quae Jovis amorem sibi conciliaverint, quod de Argis dicit Pind. Nem. X, 10: καὶ γυναιξὶν καλλικόμοισιν ἀριστεύει, πάλαι Ζεὺς ἐπ' Ἀλκμάναν Δανάαν τε μολὼν τοῦτον κατέφανε λόγον. cf. de Thebis Isthm. VI, 5. Et inter mala, quae Cadmi domo accidunt, unum est bonum magnum, quod Jupiter Semelam amore amplectitur. Pyth. III, 98.

118) ἔρωτ' ἀπείργειν οὐδ' ὁ παγκρατὴς σθένει Ζεὺς ἀλλ' ὑπείκει καὶ θέλων ἐγκλίνεται. Soph. Phaedr. fr. 3; cf. inc. 23, 50 (e dr. satyr.); Antig. 499.

119) Quod ex Io Epaphum gignit πρέπων βουθόρῳ ταύρῳ δέμας, religiose attingit poeta S. 301. cf. S. 40.

κοῦπω σφιν ἐξίτηλον αἷμα δαιμόνων. Itaque deorum dominus sane βίαιος est ἐς τὰ πάνθ' ὅμως (Pr. 737), sed βίᾳ εὐμενεῖ κτίσας (S. 1068) divinum genus mortalium. Non potest puellae ipsi, cuius amore correptus est, non assignare molestias, ἐπιῤῥίπτειν πλάνας πολυδόνους Pr. 738: ipsi enim divinos constituit honores, quos, cum genus mortalium, quamvis recreatum, tamen fragile maneat (Pr. 547), nonnisi per summos adipisci potest labores. Omnino est Jovis, ut doceat per dolorem, πάθει μάθος θεῖναι κυρίως ἔχειν (Ag. 177); et hoc erat e communi Graecorum more cogitandi, quod de se ipso profert Hercules Sophoclis, Phil. 1413: ὅσους πονήσας καὶ διεξελθὼν πόνους Ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον ὡς πάρεσθ' ὁρᾶν. Atque, id quod initio errorum Ioni praedictum est ab oraculo Dodonaeo (Pr. 831), postquam iter emensa est, redditur Διὸς κλεινὴ δάμαρ Pr. 834; βία δ' ἀπημάντῳ σθένει καὶ θείαις ἐπιπνοίαις Παύεται, S. 576; Jupiter eam πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ χειρὶ παιωνίᾳ κατασχέθων, S. 1005; ipsaque dea deum parit Epaphum, παῖδ' ἀμεμφῆ δι' αἰῶνος μακροῦ πάνολβον cett. S. 58. Prodit ex hoc genus divini roboris plenum, prodit Hercules, qui etiam labore divinos sibi conquirit honores. Et gloriatur hoc genus sancta origine, confidit Jovi proavo, S. 19, 168, 531, 1063; cf. Th. 140. Pr. sol. fr. 182 [120]). Itaque et his et omnibus hominibus, qui ἐξ εὐπατριδῶν nati generis originem a Jove vel a Jovis ali-

---

120) Soph. Aj. 387; Tr. 140, 288. — πατρόθεν ἐκ Διὸς εὔχονται, Pind. Ol. VII, 2. cf. VI, 49; VIII, 16; ὔμμε δ' ἐκλάρωσεν πότμος Ζηνὶ γενεθλίῳ, IX, 56; Nem. III, 65; V, 7; VII, 50.

quo filio repetunt, Jupiter est *πατὴρ φυτουργὸς, γένους παλαιόφρων μέγας τέκτων* S. 592, *γεννήτωρ* S. 206; *ὁμαίμων* S. 402 [121]); Jovisque filii mortales honorantur cognomine *Διογενοῦς*, quod deorum est proprium, velut Amphion, Th. 528. Attamen sicut omnino *Διὸς ἵμερος οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη πάντα τοι φλεγέθει κἀν σκότῳ μελαίνᾳ ξὺν τύχᾳ μερόπεσσι λαοῖς* [122]) S. 86, decet puellam mortalem, minime desiderio harum nuptiarum summarum (Pr. 648) capi, neque ulla tantopere religione metuque humano egebat, ut non potius cum Oceaninis profiteretur *μήποτε, μήποτέ μ', ὦ Μοῖραι, λεχέων Διὸς εὐνάτειραν ἴδοισθε πέλουσαν*, Pr. 895; cf. 759, itaque ut Jovis desiderio satisfieret, opus semper erat illa violentia benevola, qua versus Io et Inachum agit. Una tantum mortalis audacius sensit, Semele, et quomodo Semele *ἐνθεαζομένη* (fr. 204) interierit, ipse Aeschylus exposuit in tragoedia (cf. Welck. Tril. p. 328.). Quomodo Jupiter summa amorem coercuerit sapientia, haud dubie erat expositum in Prometheo soluto.

Cordi est Jovi genus humanum divinis viribus auctum, et ita quidem ut jam omnes adornet atque disponat res humanas [123]), summa usus et potentia et justitia et cle-

---

121) Soph. Antig. 658, 487; proptérea etiam *ἑρκεῖος*, ib. et *ἐφέστιος* Aj. 492. *γενέθλιος* Pind. Py. IV, 167. cf. not. 120.

122) *ἵμερος* hoc loco significat voluntatem, ut Ch. 299 et saepius. Sententia congruit cum Sophoclea Antig. 604 sqq.

123) Ipse iis tribuit indolem, mores innatos: *Ζεῦ μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται ἐκ σέθεν* Pind. Isthm. III, 4; cf. not. 35 et 120.

mentia. Est enim τέλειος[124]), rata facit, quae homo optat (εὐχὰς τελεῖ Ag. 973), ea quidem, quae cum lege aeterna, qua mundum gubernat, concinunt: reliquis ἄθελκτον S. 1056, δυςπαραίτητον Pr. 36, οὐκ εὔπιθῆ Pr. 333; se ostendens. Scilicet quod semel jussit, irritum reddi nequit: ψευδηγορεῖν οὐκ ἐπίσταται στόμα Τὸ Δῖον, ἀλλὰ πᾶν ἔπος τελεῖ Pr. 1032; πίπτει δ' ἀσφαλὲς οὐδ' ἐπὶ νώτῳ, Κορυφᾷ Διὸς εἰ κρανθῇ πρᾶγμα τέλειον S. 90, neque ea quae constituit mutantur πλὴν ὅταν κείνῳ δοκῇ Pr. 258. Hoc enim ubique tenendum est, non dirigi solum legem aeternam a Jove, sed esse eam in ipsa Jovis mente positam, et inesse in quacunque eius voluntate omnem sanctitatem pariter ac potestatem, quae legis est: σὸν δ' ἐπίπαν ζυγὸν ταλάντου, τί δ' ἄνευ σέθεν θνάτοισι τέλειόν ἐστι; S. 822; agitur quidvis διαὶ Διὸς παναιτίου πανεργέτα· τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; Ag. 1495[125]), et ne ullum quidem scelus οὐ θεόκραντόν ἐστιν, mentem enim humanam deorum dirigit et mutat arbitrium[126]) S. 1016, et per al-

124) Pind. Ol. XI, 115; Pyth. I, 67.

125) Πλὴν Διὸς οὐδεὶς τῶν μελλόντων ταμίας, Soph. Terei fr. 5; πάντα κραίνων Trach. 127. cf. 1280; vitaeque universae moderatorem habemus Jovem Ph. 989, 1415; Antig. 2; Oed. T. 738; 162; Oed. C. 1079, 1435; Phaedr. fr. 8, inc. 86; Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος Solon. V, 17; τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκῃ θέλει, Simonid. fr. IV; Pind. N. X, 29: Ζεῦ πάτερ πᾶν τέλος ἐν τὶν ἔργων. Isthm. IV, 52: Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.

126) Quod Jovi diserte tribuit Archil. fr. 38: τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς γίγνεται θνητοῖς ὁκοῖον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει. secu-

terum scelus alterum Jupiter ulciscitur. Itaque in omnibus rebus humanis revera eius numen viget. Jupiter enim reges constituit [127] Ag. 43; E. 626; P. 762; comitiis et orationibus praeest *ἀγοραῖος* E. 973 [128]); plebiscita gubernat S. 624; civitates tuetur E. 919, 997, 1001 [129]); domus et gentes elevat Ch. 262; Ag. 677; S. 140; hominum sortem gubernat Ag. 1036 [130]); eos juvat [131]) Ch. 788; S. 209; facit ut desperata hominibus contingant [132]) Ag. 970; cf. Th. 227; tribuit *κράτος* S. 1069; Ch. 244; discriminis eventum constituit Ch. 855; S. 210 (*κείνου θέλοντος εὖ τελευτήσει τάδε*); mala et hostes averruncat [133]) Ch. 775; Th. 9, 117, 255; mala etiam assignat [134]) Th. 948; per mala *φρονεῖν βρότους ὁδώσας* [135]) Ag. 176. Jovem

---

tus Hom. Od. XVIII, 135. Itaque sanam mentem a Jove precatur Pindarus N. VIII, 35.

127) Soph. Phil. 140; Ant. 304.

128) Arist. Equ. 411 (cf. schol.), 500; Eur. Heracl. 70. Propterea *Ζεὺς βουλαῖος* et *Ἀθηνᾶ βουλαία* in curia Atheniensium, Antiph. de choreut. p. 146.

129) Itaque Atheniensibus est *Ζεὺς πολιεύς* Paus. I, 24, 4. Cf. Solon. XV, 1.

130) *Διός τοι μέγας νόος κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν* Pind. Pyth. V, 114.

131) Soph. O. C. 642; Trach. 201; Pind. Isthm. III, 76; IV, 29.

132) Cf. Archil. fr. 31: *χρημάτων ἄελπτον οὐδὲν — ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων ἐκ μεσημβρίνης ἔθηκε νύκτα* cett.

133) Soph. Oed. C. 143, 1485; Aj. 824; Pind. Ol. XII, 1.

134) Clades Persarum Salaminia, Graecis salutaris, egregie dicitur Jovis imber Pind. Isthm. IV, 49.

135) Cf. Sol. fr. V, 18—26 sicut ventus purgat et illustrat coelum, *τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἑκάστῳ Ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ, γίγνεται ὀξύχολος.*

implorant qui a morte doloris finem cupiunt Pr. 583; P. 915. Jupiter γυναικῶν ὤπασεν γένος [136]), Th. 256. Quomodo singulos singulorum deorum honores in se ipso conjungat, expositum est. Quidquid agit, hominis instar manu agit: ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον Pr. 849; αὐτόχειρ ἄναξ S. 592; ἀμφιθαλὴς Ζευς ἔπι χεῖρα βάλοι Ch. 394. Manu enim trutinam dirigit, qua omnia gubernat et attribuit. Itaque praedicatur κλάριος S. 360; παντόπτης [137]) S. 139; E. 1045; cf. Pr. 313; παγκρατής Th. 255; E. 918, ὕπατος [138]) Ag. 55, 505; S. 595; σωτήρ [139]) Th. 520 (cf. §. 14. fin.) ἀφίκτωρ S. 1; κτήσιος [140]) S. 445; 689; Ag. 1014. Neque est qui eius voluntatem evitet, οὔποτε τὰν Διὸς ἁρμονίαν θνατῶν παρεξίασι βουλαί, Pr. 551, cf. 906; Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέρατος, S. 1048. Itaque quantumvis aliquis quaesiverit atque huc illuc cogitaverit, ubinam in tanta rerum omnium fragilitate stabile quidquam ac solidum posset inveniri, curis se liberare non poterit, nisi Jovi confisus: Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν Ag. 150 — 183 [141]). Et in universum qui-

---

136) Simonid. II, 72, 93, 115.

137) Soph. El. 175, 659; Oed. T. 498; Oed. Col. 704; Ant. 184.

138) Athenis cultum vide Dem. Mid. 15, d; cf. n. 147.

139) Pind. hymn. fr. 2. cf. not. 115. De hoc Athenis in arce cultu cf. Corp. inscr. 157; Boeckh. Civ. oec. II, 255; Arist. Plut. 1176 c. schol. Eundem dicebant ἐλευθέριον. Ita Jovem ἐλευθέριον et τύχην σώτειραν conjunctos habes Pind. Ol. XII, 1.

140) Qui in Attica colebatur una cum Cerere, Minerva, Κόρῃ, Σεμναῖς, Paus. I, 31, 4; Dem. Mid. 15 f. Isae. de hered. Ciron. p. 70. med. Et in Piraeeo Antiph. κατηγ. φαρμ. p. 113. med.

141) Ubi in illis Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλη-

dem nemo potest φρένα Δῖαν καθορᾶν, ὄψιν ἄβυσσον S. 1058; δαυλοὶ γὰρ πραπίδων δάσκιοί τε τείνουσιν πόροι κατιδεῖν ἄφραστοι. S. 92 [142]). Principalem tamen, quam in gubernandis rebus humanis legem constituit, cognitam habent mortales: μίμνει μίμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς παθεῖν τὸν ἔρξαντα Ag. 1563. Haec est communis omnium qui vivunt, solique e mortalibus et immortalibus Jovi contigit, ei non parere. Haec est αἶσα quam πολλῷ νόμῳ ὀρθοῖ, haec est δίκη τοὐφειλόμενον πράσσουσα· [143]) — — — δράσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ, Ch. 310; itaque μοῖραι Διόθεν rem eo ducunt ᾗ τὸ δίκαιον μεταβαίνει ib. Superi βιαίως σέλμα σέμνον ἥμενοι (Ag. 183.) nullam inter mortales vim exerceri sinunt: βίαν δ' οὔτις ἐξοπλίζει τὰν ἀποινον δαιμονίων S. 96; βίαια μὴ φιλεῖς ὁρῶν ὄμμασιν ἐνδίκοις S. 813. Propterea contingunt Διόθεν δίκαια κράτη S. 437; ὑστερόποινον πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν, Ag. 58; ὦ Ζεῦ πάτερ, Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος, Σὺ δ' ἔργ' ἐπ' οὐρανίων τε κἀνθρώπων ὁρᾷς Λεωργὰ κἀθέμιστα, σοὶ δὲ θηρίων Ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει. fr. 272; cf. Ag. 362, 367, 381,

---

μένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω minime ironiam, inesse potius pietatem, contra Welckerum monuit Baurus ann. Heid. 1826, VI, p. 707; ostenderunt praeter Stanlei. ad. h. l. Heindorf. Plat. Phaedr. p. 337; Cratyl. p. 61; Spanhem. Callim. hymn. Dian. 7. Sollennis erat precantium mos ita invocandi Jovis, quod de Graecis testatur Plato, de Romanis Serv. Virg. Aen. IV, 577: quisquis es, pontificum more qui sic precantur: Jupiter omnipotens, vel quo alio nomine appellare volueris.

142) Cf. Solon. fr. X: πάμπαν δ' ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν. Pind. Nem. XI, 43; τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἕπεται τέκμαρ cf. not. 23.

143) Pindar. Nem. IV, 32: ῥέζοντά τι καὶ παθεῖν ἔοικεν

470, 748; Ch. 18, 382, 645. Propterea Jupiter dicitur δικηφόρος, Ag. 525 [144]; propterea ἑτεροῤῥεπὴς, νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις, S. 403; quod idem Clytaemnestrae dicit Orestes: ἔκανές γ' ὃν οὐ χρῆν καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε, Ch. 930. Constat igitur, ultionem manere impios, quando vero poena eos correptura, quanam via Jupiter eam paraturus sit, occultum est: ῥοπὴ δ' ἐπισκοπεῖ δίκης Ταχεῖα τοῖς μὲν ἐν φάει, Τὰ δ' ἐν μεταιχμίῳ σκότου Μένει χρονίζοντα βρύει· Τοὺς δ' ἄκραντος ἔχει νύξ Ch. 61; μόχθος δ' ὁ μὲν αὐτίχ', ὁ δ' ἥξει Ch. 1020: Jupiter enim suspensam tenet ultionem, ut justo tempore neque irrito impium feriat, Ag. 363. cf. P. 739: ἐς δὲ παῖδ' ἐμὸν Ζεὺς ἐπέσκηψεν τελευτὴν θεσφάτων· ἐγὼ δέ που Διὰ μακροῦ χρόνου τάδ' ηὔχουν ἐκτελευτήσειν θεούς· Ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις, αὐτὸς χὠ θεὸς ξυνάπτεται. Constat vero etiam hoc: ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται Πανώλεθρος δ' οὔποτ' ἂν γένοιτο, E. 550.

Tria sunt scelera, quibus maxime contra Jovis voluntatem peccatur, quae committuntur adversus deos, hospites et parentes: cf. Soph. Phil. 1441: εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεούς· Ὡς τἄλλ' ἅπαντα δεύτερ' ἡγεῖται πατὴρ Ζεύς. El. 1097 [145]). Itaque et de Graecis, qui Trojana, et de Persis, qui Graeca templa diruerunt, sumit vindictam, Ag. 649; P. 827: Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν Φρονημάτων ἔπεστιν εὔ-

---

144) Soph. O. C. 1382: παλαίφατος Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις. cf. Antig. 450, 127, 604; fr. 87; Trach. 251, 279; El. 209; Solon. V, 76.

145) Propterea est etiam ὅρκιος. Soph. Ph. 1324; O. C. 1767; cf. Tr. 399, 1190; O. C. 882. Jurejurando enim violato deorum minuitur honor. Soph. Oenom. fr. 1 Theogn. 400, 660; cf. Pind. Pyth. IV, 167. Böttig. myth. techn. p. 43.

μαρ fr. 327; cf. S. 467: ipsiusque matrimonii dignitas in eo posita est, quod Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα vocatur E. 214. Epig. fr. 46. Hunc suum honorem animo maxime intento contra omnes tuetur, quae eiusdem participes fiunt, neque aliter agere potest, valet enim proprium matrimonii jus contra omnes pellicatus, torus enim viro et mulieri natura est assignatus (μόρσιμος) et maior jurejurando per justitiam custoditus, E. 218. Neque Jupiter hoc uxoris jus et honorem contemnit et ideo illos pellicatus agit clam Junone, S. 296. Quod cuivis eius concubinae Juno irascitur eamque odio habet (στυγητόν Pr. 592) naturae consentaneum est, neque, cum quivis animi motus in numine divino actionibus ostendendus sit, Juno concubinas non insectari potest, pariter atque Apollo Furiis non potest non esse inimicus. Itaque haec Junonis ira (ἐπίκοτα μήδεα Pr. 601, πόνοι ἐπίβουλοι, S. 587) manet divina, ipsaque πότνια, Th. 152; θεία S. 564; δύναται Διὸς ἄγχιστα [156]), S. 1036; cf. 298. Itaque clades, quam immittit, est ingens (ἄτα οὐρανόγικος· χαλεποῦ γὰρ ἐκ πνεύματος εἶσι χειμών S. 167). Maxime apud Aeschylum Io persequitur, Pr. 592, 601, 704, 900, cui in vaccam mutatae (S. 299) furorem injicit (306), quam urget per extremas terrae regiones (S. 564; Pr. 666, 592, 601, 704, 900): usque dum Jupiter virgini labores illos ingentes perpessae finem malorum assignet [157]) S. 586. Haud dubie etiam in Atha-

---

156) μεγαλοσθενής Pind. N. VII, 2; χρυσόθρονος I, 57; deorum regina I, 39; Jovi ὁμόθρονος XI, 2; Jupiter πόσις Ἥρας VII, 95.

157) Ita Hercules, cui Juno insidiatur, Pind. fr. inc. 8; cui infanti dracones immittit, N. I, 40; inter deos receptus redditur gener Junonis, Isthm. III, 78.

rebus et in Bacchi fabulis partes egit. Ipsa vero, universa matrimonii sanctitas in eam confertur, Jovi da: et infinita punitur miserie, qui hanc sanctitatem ere conatur, Ixion. Cuius scelera in trilogia Aeschylus videtur exhibuisse, cuius quidem duarum tantum tragoediarum nomina nobis tradita sunt, Perrhaebidum et Ixionis. Cf. Müller. in Ephem. Gott. 1827, 68. Exitum fabulae egregie narrat Pindarus Py. II, 21—48.

Est Aeschylo dea Argiva (S. 299, cf. 291), patrocinium autem Argivorum nusquam gerit, neque in reditu in patriam (Ag. 503; Ch. init. [158]) neque inter Orestis servatores invocatur (E. 754). Patet igitur, sola Attica instituta Ae-

158) Ibi tamen fortasse eius mentio lacuna interiit. Sophocles enim El. init. eam haud neglexit. Cf. Inach. fr. 2. Ἄργους τε γύαις Ἥρας τε πάγοις. Praeter hos locos in omnibus Sophoclis reliquiis nonnisi Tr. 1050 commemoratur, et ibi ut quae Herculem insectata sit. Apud Euripidem contra, qui nulla erga deos pietate religatus erat, innumerabilibus locis eius mentio fit. Et ibi quoque tum est Herculi inimica, tum matrimonium tuetur (in Helena), tum Argis prospicit, Minerva quidem inferior, Heracl. 350. Apud Pindarum contra omni ornata est honore divino, praesertim ubi Argis prospicit, N. X, 2, 23, 36 (in oda homini Argivo scripta) et Heraeis Py. VIII, 79, Argonautis Py. IV, 184: quia fabulae hoc ferebant. Propterea inter Arcades invocatur Juno Parthenia, Ol. VI, 88. Nec mirum, si Pindarus Junonem veneratur, cum apud Boeotos maiore, quam in Attica, honore culta esse videatur, Paus. IX, 2, 7; 3, 1; Coroneae, 34, 3; Lebadeae, 39, 4, 5. Thebis etiam a Jove decepta Herculi mammam praebuisse putabatur, 25, 2. Tamen Pindaro a Vulcano vincitur, fr. inc. 8.

ipseque suo nomine modo venustatem [167]) (Ag. 419) modo amorem [168]) declarat Pr. 650, 864. Divina potentia nuptiis prospicit, S. 1034, regit Cyprum et Paphum (fr. 323) tuetur Thebas, ubi invocatur *Κύπρις ἅτε γένους προμάτωρ ἄλευσον*, nam ex tuo sanguine natae te precibus adoramus Th. 140; Mesopotamiae etiam et Babyloniae tutela ei assignata videtur S. 555: *βαθύπλουτον χθόνα καὶ τᾶς Ἀφροδίτας πολύπυρον αἶαν*. Congruunt haec omnia cum Atheniensium rebus sacris: ibi enim maxime colebatur Venus coelestis, qua totius rerum naturae vis genitrix significatur (propterea pro Parcarum natu maxima habebatur) repetita quidem haec, ut ferebant, ex Assyria, Paus. I, 14, 7; cf. 19, 2; et Venus *πάνδημος* cum Suada, a Platonica quidem longe diversa habitaque pro universae civitatis tutrice. Quod denique eius *εὐνάτωρ* perhibetur Mars [169]); S. 665; ne haec quidem cogitatio, petita ex Homero, carebat auctoritate sacrorum Atticorum [170]), cf. Paus. I, 8, 4.

## 18.

## Ceres.

Ne saepius, ne temere Cereris nomine uteretur,

---

di Py. IV, 215; jungit Apollinem cum Cyrena, Py. IX, 9; *ματηρ ἐρώτων* scol. fr. 1.

167) Cf. Soph. Ant. 800; Pind. N. VIII, 1; Isthm. II, 4; pulchritudinem carminum, Py. VI, 1.

168) Soph. fr. inc. 53. Pind. Ol. VI, 35. Cf. Ol. I, 75. N. VIII, 7.

169) Cf. Pind. Ol. IV, 88.

170) Apud Sophoclem Colono prospicit O. C. 691; Mater Aeneae commemoratur Laoc. fr. 3.

Aeschylum arcebat religio ex Eleusiniis percepta. Tamen quod nusquam in iis, quas nos habemus, tragoediis eius mentionem facit, id casui tribuendum est, cum minime ubicunque de Cerere quidquam dicitur, de mysticis eius sacris cogitetur. *βίον Δημήτριον* legimus Dan. fr. 36; *φερέσβιον Δήμητρος στάχυν* fr. 299 [171]). Unde satis apparet, agnovisse Aeschylum deam prospicientem agriculturae. Sed quod mystica etiam ratione eius mentionem fecit, auctor est Eustratius (ad Arist. Eth. Nic. III, 2) idque in Iphigenia, Sacerdotibus, Iaculatricibus, Sisypho, Oedipode. [172]) Initiatum fuisse mysteriis Aeschylum, virum e nobili genere Eleusinio, satis testatur Arist. Ran. 886, precantem inducens Aeschylum ante certamen: *Δήμητερ, ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα Εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων,* qui versus quin ab Aeschylo profecti (videntur Thesei in Eleusiniis) et ab Aristophane ad verum ipsius animum significandum usurpati sint, non dubito. Cf. fr. 398: *ἔφριξ' ἔρωτι τοῦδε μυστικοῦ τέλους* quod vix ita dixisset poeta, si parum curavisset mysteria. [173]) Traditum est, diem poetae dictum

---

171) Soph. O. C. 1600, Ceres *εὔχλοος*, et in lex. Soph. Brunck. Ceres *ἀζησία, εὐτραφής*. — Eleusinia memorantur O. C. 1049, cf. 683; Antig. 1120; Triptol. dr. sat.; fr. inc. 58 (Tom. III. p. 686 ed. Brunck): *ὡς τρισόλβιοι* cett. — Pindaro quoque Ceres est Eleusinia, Isthm. I, 57; praeterea favens Siciliae Ol. VI, 95; et socia Bacchi, quae cymbalorum strepitu colebatur, Isthm. VI, 4.

172) Locos ad rem pertinentes collatos habes apud Herm. de choro Eum. II, p. 26.

173) Quo nituntur, qui de re dubitant, locum Clementis et reli-

esse, quod mysticum aliquod profanaverit eumque sese eo purgavisse, quod nesciverit, *ὅτι ἀπόῤῥητα ἦν*, Aristot. l. c. Itaque dixit aliquid, quod dicere nefas erat. Quaerendum est, quidnam profanaverit. In Iphigenia Dianae mentio deesse non potuit, ad eandem fabulam eleganti judicio Sacerdotes retulit Welckerus, ab Amazonibus vero in Jaculatricibus eandem invocari non mirum erit. Jam ex Herodoto II, 156 (quem male exscripsit Pausanias VIII, 37, 6) constat ab Aeschylo Dianam dictam esse filiam Cereris [174]): quod Herodotus quidem ex Aegypto repetit: *ἐκ τούτου δὲ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου Α. ὁ Εὐφ. ἥρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μοῦνος δὲ ποιητέων τῶν προγενομένων, ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος.* In quibus apertum est, adversari Herodotum aliis, qui rem aliunde repetant. Unde repetivissent, nisi e mysteriis? Id quidem minime probabile est, recepisse Aeschylum peregrinam talem de talibus numinibus cogitationem sine auctoritate patria, praesertim cum Cereris et Bacchi muneribus gaudens non sine aspernatione tractet Aegyptios. S. 761, 953; cf. 741, 914. Ipsique Lobeckio (de myst. arg. III, p. 17) suspectum est Herodoti testimonium (quamquam quae ibi et p. 14 med. de poetis illius aevi praedicat,

---

qua, quibus ut utur, argumenta pariter ac Lobeckii sententiam, (de myst. arg. III, p. 18; de praec. myst. p. 5. not.) omnia versata esse in choregii mystici imitatione scenica, satis refellit et Eustratii fidem tuetur Welcker. Tril. p. 105 — 110.

174) Quod imitatus est Euripides, qui Dianam lunariam, Hecaten, dicit filiam Cereris, Ion. 1061.

nullo modo quadrant in Aeschylum). Sed concinisse videntur in hac re Eleusinia cum sacris Aegyptiacis, et bene se excusare potuit Aeschylus, quod nesciverit, etiam hunc ἱερὸν λόγον esse arcanum et ἀπόῤῥητον, neque hoc ita se habere crediderit, cum idem dicerent Aegyptii. Atque revera Dianam cum Proserpina in Eleusiniis fuisse conjunctam, id eo videtur probari, quod Eleusinia minora Agris celebrabantur in templo Dianae. (Ste. Croix de myst. I. p. 300. seq.). Pluresque tales fabulas, in quibus conjunguntur, commemoravit Welckerus (Ephem. hist. art. I. p. 74, 77, 80, 104, 122). Praeterea mysticis sacris cultam esse ipsam Dianam ostendit Müller. Dor. I. p. 386.

Ostendam jam, quid in Aeschyli cogitationibus petitum videatur e mysteriis. Quantum nobis compertum est, in his celebrabantur Proserpina ab Orco rapta et rediens, Iacchus moribundus et redivivus. Orcus est Ἅιδης, locus, ubi nihil cernitur. Cicero (Nat. deor. I. 42) testatur, rerum naturae rationem significari in Eleusiniis; id quod ipsum Proserpinae (Περσεφάσσης, Περσεφόνης) nomen declarare videtur, Proserpina segetem germinantem, Ceres tellurem significat [175]. Proxime ab hac cogitatione abest altera de animis mortuorum redivivis, quam ipsam fovebant mysteria Hom. hymn. in Cerer. 487; Pind. thren. fr. 8; Soph. fr. (quod indicavi in not. 171); Arist. Ran. 454: μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἱλαρόν

---

175) Cf. Orph. h. in Cerer. Eleus. XL, v. 12: σὺ χθονίη, σὺ δὲ φαινομένη. Cererem χθονίαν Orpheus Lacedaemonem secum duxisse dicebatur Paus. III, 14, 5.

ἐστιν, Ὅσοι μεμυήμεϑ' εὐσεβῆ τε διήγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας. Propterea Oedipi miseriae ibi finem fore Aeschylus videtur finxisse, eoque pertinere fr. 398. cf. Welck. Tril. p. 374. — Itaque constat, vitam beatam post mortem promissam, immortalitatem significatam, pietatem commendatam esse in mysteriis. Indicata sunt haec imaginibus naturae, telluris recipientis et emittentis. Haec vero cogitatio de tellure bona et mala omnia emittente est Aeschyli[176]). Telluris notio hac ratione eadem est, quae Ἅιδου, cohibet et continet ea, quae non sunt, quae non cernuntur, quae latent. Latendi cogitatio subest numini Latonae: itaque Tellus eadem est, quae Latona: Ceres, quae Proserpinam emittit, est Tellus, est igitur Latona, Dianae Lucinae mater. Emittit, quae optamus, Aeschylo etiam Proserpina Ch. 490. Itaque Latonam eandem quam Cererem e mysteriis Aeschylus videtur recepisse, e mysteriis fortasse omnem illam Telluris πολυωνυμίαν (Pr. 210). Tamen recte suspicatum esse puto Lobeckium imitationem pompae (modo ne in solo facium usu hanc quaerendam, neve in Eumenidibus eam reperire tibi videaris) si confero fr. 397: τὰ ἐν Ἐλευσῖνι τέλη - - - ἀκταῖς καταλαμπομέναις ὑπὸ τῆς μυστικῆς φλογὸς καὶ τῶν ἱερῶν δᾴδων, περὶ ὧν Αἰσχύλος φησίν· λαμπραῖσιν ἀστραπαῖσι λαμπάδων σϑέ-

176) Simile aliquid in aliis etiam significatum erat sacris Atticis, cf. not. 83. Hoc ipsum vero probabile est summam talium cogitationum, quae per Atticam sparsae erant, fuisse conjunctam in Eleusiniis ibique significatum, quinam sensus his omnibus subesset.

νει. Addere liceat conjecturam, haec esse petita e Sisypho ibique introductum fuisse chorum mystarum beatorum, quem fortasse in Ranis lusit Aristophanes.

Ceterum haud dubie inter deos, qui ob templa vastata vindictam sumserint de Persis, non infimam Aeschylus putabat Cererem Eleusiniam. Narrat enim Herodotus, Demaratum et Dicaeum e deserto templo Eleusinio, dum Xerxes Atticam vastaverit, resonantem audivisse cantum mysticum, vidisse speciem pompae immensae mystarum (VIII, 65): ac deinde tum Plataeense tum Mycalense proelium esse commissum prope fana Cereris Eleusiniae IX, 65, 101. A qua vocem illam missam esse suspicatur, quae Graecis trans mare nuntium attulerit de victoria Plataeensi; cf. not. 36.

## 19.

## Diana.

Dianam esse deam lunae diserte dicit Aeschylus: ἀστερωπὸν ὄμμα Λητῴας κόρης, Xantr. fr. 159 [177]. Ratio qua cum luna conjungitur, eadem haud dubie est, quae Apollinis cum sole, de qua sub Apollinis nomine (§. 23) dicetur: excepto quod simplicius omnia Dianae munera a luna repetuntur, quam fratris a sole. Est enim Lucina, partui prospiciens, S. 676: huiusque potissimum honoris ratione habita Cereris filia dicta esse videtur, quia in lucem omnia evocat, eodem in hominibus et animalibus fungens munere, quo Proserpina in segete producenda. Ut nocturna dea feris etiam favet bestiis, maxime quidem catulis leonum, εὔφρων

177) Phlyenses venerabantur Dianam σελαςφόρον. Paus. I, 31, 4.

δρόσοισι λεπτοῖς μαλερῶν λεόντων πάντων τ' ἀγρονόμων φιλομάστοις θηρῶν ὀβρικάλοισι Ag. 141: nec minus leporibus, [178] gravidis praesertim, Ag. 137; proptereaque irascitur aquilis, Jovis patris canibus alatis, αὐτότοκον πρὸ λόχου μογερὰν πτάκα θυομένοισι, quas pro impio hoc facinore ultura est. Sed non in animalibus tantum hoc ultricis munere fungitur: eodem etiam in hominibus, [179] qui similia committunt; ideoque Atridas, aquilarum illarum prodigio significatos, quos Trojam crudelius neque sine impietate eversuros esse novit, Aulide cohibet, neque ut naves solvant concedit (202), donec filia immolata eam placant Iphigenia, quam ipsam divina servat clementia Ag. 244. [180]

---

178) Cf. Xenoph. de venat. V, 14.

179) Omnino facile eius iram succendi cogitat Sophocles Aj. 173; El. 563; Meleag. fr.

180) Hunc enim sensum subesse mihi constat loco perobscuro: ἀγνὰ δ' ἀταύρωτος αὐδᾷ πατρὸς Φίλου τριτόσπονδον εὔποτμον Αἰῶνα φίλως ἐτίμα, quae ad Iphigeniam referri non possunt, cum huic os obligatum sit (235), cognomina vero ἀγνά et ἀταύρωτος propria sunt Dianae, illaque voce patris vel tonitru vel jussum quodpiam Jovis (qui prosperum malis finem assignat 177, itaque φίλως agit et φίλως agere jubet deos, 245) declaratum videtur. Quae omnia haud dubie ab Atheniensibus, qui fabulas norant, tam clare percipiebantur, quam a nobis difficile. Longius rem exposuit Aeschylus in Iphigenia, quam trilogiam optime a Welckero restitutam existimo. Cum vero nusquam in fabulis ea tradat Aeschylus, quae sibi repugnent, et ex omnibus Oresteae locis (Ag. 1432, 1555; Ch. 242) patere videatur, mactatam revera esse Iphigeniam, mihi quidem, si conjectura rem definire fas est,

Pariter ac poenas immittit, tuetur etiam et averruncat, φερέγγυον φρούρημα προστατηρίας Ἀρτέμιδος εὐνοίαισι Th. 450; cf. fr. 326; Th. 154, 142: σύ τ' ὦ Λατογένεια κούρα, τόξον εὖ πυκάζου, Ἄρτεμι φίλα. Telis enim propriis quidem in venando [181]), tum vero omnino etiam contra hostes utitur, unde vocatur Hecate: et hoc ipso nomine eam videmus declaratam, tum ubi parturientibus prospicit (Ἄρτεμιν δ' ἑκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν [182]) S. 676), tum deam inferam [183]), ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω, fr. 419 (quamquam testimonio, quod Aeschylei sunt hi versus, egemus): tum deam lunariam, δέσποιν' Ἑκάτη τῶν βασιλείων Πρόδρομος μελάθρων Τῶν τ' οὐρανίων τῶν τε πατρῴων - - Ἃ νύκτωρ καὶ προςέφαινες. fr. 400. [184]) Casto frigidoque lunae splendori illa etiam cognomina originem debent, quibus ἁγνά et ἀταύρωτος dicitur [185]). Venerisque et nuptiarum adversaria

---

is trilogiae finis vidétur constituendus, quod Diana Cereris filia virginem in novam vitam vocaverit beatam et immortalem (τριτόσπονδον αἰῶνα εὔποτμον): id quod Cypria narrabant. — Dianam averruncantem vide Theogn. 13.

181) Soph. El. 563; Tr. 214; O. C. 1092; Paus. I, 19, 6.

182) Eur. Hippol. 166.

183) Quam Cereris filiam dicit Eur. Ion. 1062.

184) Ibi etiam intelligi deam inferam, patet e schol. Theocr. II, 36, qui his versibus utitur ad explicandum locum, ubi Theocritus de Diana magica dea loquitur. Quo magis commendabitur Porsoni opinio, fr. 419 esse Aeschyli. Cf. Soph. Rizot fr. 2. Agnovit igitur Aeschylus Dianam, quae spectra et animas emittat pariter ac Proserpina et Tellus. Ch. 490.

185) Soph. El. 1239. Cf. Pind. Py. IV, 90.

S. 1031; Ag. 135, 243. Ex eodem lunae splendore derivandum videtur cognomen ἁ καλά. Ag. 140[186]). Facile ex his apparet, Dianam, licet Apollinis consanguineam, licet pariter atque Apollo arcu utatur, perniciemque mittat et averruncet, tamen Aeschylo non esse Apollinis simillimam, sed minus, quam illum, in regionibus, quae mentis sunt, magisque naturae viribus pollere ac praeterea conjunctam esse cum inferis numinibus, a quibus maxime abhórret Apollo. Siquidem luna est nocturna: ob hanc ipsam rationem facile dea lunaria in inferorum vocatur societatem: solis est mera lux, quae tenebras fugat, ubicunque eas invenit. Patet hinc, qua in re similis sit frater sorori, qua in re dissimilis. Itaque semel tantum una cum Apolline invocatur Diana[187]), uterque ut hostes propulset, Th. 150; cum sole fr. 159. Alibi Paean imploratur, ut Dianae iram avertat, Ag. 147. Lunam ipsam commemoratam habes Pr. 797; Ag. 5, cf. 298; Th. 389.

---

186) Paus. I, 29, 2.

187) Saepius apud Pindarum, Py. IV, 3; N. VI, 38; IX, 4; prosod. fr. 1; et apud Sophoclem Tr. 213; O. T. 160 (cum Minerva et Apolline), 207; O. C. 1092. Invocatur praeterea apud hunc Ortygia Tr. 213, Tauropola, Aj. 173, χρυσηλάκατος Tr. 638; faces gestans Lyceos montes pervagatur O. T. 207. Vides apud Sophoclem etiam praevalere deam naturalem. Apud Pindarum ἱπποσόα Ol. III, 26; venatrix N. III, 50; fluvialis Ortygiensis, Py. II, 7; N. I, 3; Ὀρθωσία Ol. III, 30; Ephesia, cuius templum condunt Amazones Pind. apud Paus. VII, 2, 7.

## 20.

## Mercurius.

Mercurii est, divina potentia conjungere contraria [188]. Propterea ipse dicitur summus praeco superorum et inferorum (*τῶν ἄνω τε καὶ κάτω*) Ch. 165: coelestem et inferam in sese conjunctas habens naturas, idem illustris Olympius, qui ipso mortis fungitur officio in animis ad inferos deducendis: *κιχάνει δέ νιν Ἑρμῆς* [189], Ch. 622; qui cum Tellure et Orco ab inferis animam emittit in lucem P. 629 [190]. E terra, e tenebris, e profundis Aeschylo prodit, quidquid boni mittitur mortalibus (cf. Ch. 147); semina omnium posita sunt in terra apud inferos, progressa vero in lucem ipsa cogitantur lucida ac serena. Mercurii jam duplex est munus, tum producendi res e profundis in lucem tum productas inter se conciliandi, ut aptus et justus prodeat eventus: utrinque contraria et dissimilia componit. Itaque Mercurius inferus, ubi felicem adducit eventum, ipse egreditur in lucem, velut ubi hominibus nuntium affert de acceptis eorum precibus

---

188) Itaque praeest omni conversioni et vicissitudini, *στροφαῖας* Arist. Plut. 1154.

189) Cf. Arist. Pac. 650; Aj. 832 (*πομπαῖον Ἑρμῆν χθόνιον, εὖ με κοιμίσαι*); O. C. 1548. — *χθόνιον* Atticum habes Corp. inscr. 538: consociatum cum Tellure et Proserpina. Confers. Mercurium *κάτοχον*, ib, 539.

190) Soph. El. 111.

apud inferos deos [191] κηρύξας ἐμοί Τοὺς γῆς ἔνερθε δαίμονας κλύειν ἐμὰς Εὐχάς) Ch. 124; vel ubi Perseo galeam Orci apportat Phorc. fr. 242. Eadem est ratio cogitationis, Mercurio deberi gregum fecunditatem [192]), E. 947 (ἐρμαίαν δαιμόνων δόσιν), cuius origo quidem e terra repetenda est (μήλων γόνος πλουτόχθων ib.), transit vero in aliam regionem, in regionem animantium. Itaque tum quae justo nexu naturali, a quo non abest momentum aliquod fortis fortunae (ἐπισσύτους βίου τύχας ὀνησίμους γυίας ἐξαμβρῦσαι, E. 924), tum quae casu contingunt, repetenda sunt a Mercurii potestate [193]). Haec insunt in loco Choeph. init. Ἑρμῆ χθόνιε πατρῷ' ἐποπτεύων κράτη, Σωτὴρ γενοῦ μοι ξύμμαχός τ' αἰτουμένῳ, ubi et inferum et servatoris Olympium paternum habet munus, quorum illud tantum invidus agnoscit Euripides, at non temere dixit poeta κράτη, non κράτος. Optime idem apparet e Ch. 124. Renuntiantem Mercurium, acceptas esse Electrae

---

191) Simili sed opposita ratione Pindarus (Ol. VIII, 81) Mercurium jubet referre Iphioni mortuo nuntium de Alcimedontis victoria.

192) Propterea in Thesmophoriis Athenis conjunctim invocantur Ceres, Κόρη, Plutus, Calligenia, Tellus κουροτρόφος, Mercurius, Gratiae, Arist. Thesm. 300. Et ib. 977 Mercurius pastor cum Pane et Nymphis, mox addito Baccho.

193) Sortitioni praeest Arist. Pac. 365. Propterea in Babr. fab. 1 (Mehlh. anthol. lyr. p. 69) sortes in galea quatit. Et quidquid casu aliquis invenit, debetur Mercurio, cf. Aesop. fab. 44, 47. Et in altera fabula Babriae loquitur tum ut nuntius deorum, tum quia optime facinus illius hominis adversus formicas commissum cladi a diis hominibus immissae respondet.

preces apud inferos, jam ea implorat, ut Orestem σὺν τύχῃ τινί adducat v. 138. Idem habes in illa ipsa cogitatione, qua ἐριούνιος vocatur. Mercurius enim ἐριούνιος[194], vel quod idem est, servator, est inferus, quod patet e loco Aristophanis; idem vero Mercurius, quatenus servator est, conjungitur cum Apolline, qui in sola pura luce versatur: Ch. 812 deo Pythio invocato additur: juste eum adjuvet filius Maiae ἐπιφορώτατος πρᾶξιν οὐρίαν τελῶν. Eidem Apollini morem gerit E. 89: ubi ab ipso αὐτάδελφον αἷμα καὶ κοίνου πατρός appellatus eius supplicem custodit (φυλάσσει) atque ut πομπαῖος ποιμαίνει. Hoc munus, hoc τελεῖν πρᾶξιν οὐρίαν peculiaris eius est honor[195]), σέβει τοι Ζεὺς τόδ' ἐκ νόμων σέβας, Ὁρμώμενον βροτοῖσιν εὐπόμπῳ τύχῃ. E. 93. Propterea in Phrygibus Priamum ad Achillem proficiscentem comitatur, Achillemque ipse alloquitur et seni morem gerere jubet. Jam quia omnino et prosperum eventum adducit et contraria conjungit, suo jure gubernat certamina, tum hostilia, ut Th. 508 (Ἑρμῆς δ' εὐλόγως ξυνήγαγεν) ubi χθόνιος et νύχιος ἐφοδεύει ξιφοδηλήτοισιν ἀγῶσιν Ch.

---

194) Idem agit Mercurius ὀνήσιμος, qui et ipse inter inferos refertur. Corp. inscr. 539.

195) Ἑρμῆς δ' ὁ πέμπων δόλιος ἡγήσαιτο νῷν Soph. Ph. 133. Itaque est ἡγεμόνιος, qui etiam coecos ducit Arist. Plut. 1159; Corp. inscr. 157. Boeckh. Civ. Oec. II. p. 254. Similis cogitatio subest Apollini ἀγυιεῖ, cui idem propterea tribuitur munus assignandae fortunae. cf. n. 230. Mercurius propterea dicitur etiam ἀκακήσιος, qui ipse omnis mali expers omnis etiam mali expertem facit hominem.

726 [196]; tum certamina ludorum [197] et propterea dicitur ἐναγώνιος fr. 401; Ag. 515; S. 189, 220. Quia contraria conjungit, prospicit etiam commercio hominum [198], et praecipue quidem praeconibus, quorum idem est munus, conciliandorum quae contraria sunt. Itaque est praeconum τιμάορος, κηρύκων σέβας Ag. 515 [199]; itaque Mercurius μαστήριος praeconum πρόξενος μέγιστος, S. 920, facitque ut inveniant, quae anquirunt. Propterea translato hominum, qui deum colunt, munere in deum ipsum, ipse est praeco, Ag. 515; iisque quibus favet ἔσθλα κηρυκεύει, S. 220. Propterea in Prometheo apparet ut Jovis minister [200], διάκονος et τρόχις, Pr. 941. Praeconem decet excellere facundia; facundia excellit Mercurius, neque a πειθοῖ δολίᾳ abhorret Ch. 726 [201]. Atque Prometheo revera praeconum more

---

196) El. Soph. 1395.

197) Pind. Ol. VI, 79; Py. II, 10; N. X, 53; Isthm. I, 60; Arist. Plut. 1161, Corp. inscr. 250.

198) Propterea ἀγοραῖος Ariqst. Equ. 297; ἐμπολαῖος, Arist. Plut. 455, παλιγκάπηλος ib. 1156.

199) Soph. Tr. 620.

200) διακονικός, Arist. Plut. 1170. cf. Soph. Inach. fr. 8. Est omnino deorum minister Si vero deos infantes, Bacchum, Aristaeum nutricibus portat, non deest cogitatio de deo fortunam assignante, divino enim infanti nutrices optimae contingunt, ut Aristaeo Horae et Tellus, Pind. Py. IX, 6; ubi de similibus muneribus cf. Boeckh.

201) δόλιος Arist. Plut. 1157; Soph. Ph. 133. Templum Mercurii ψιθυρίστου, quod Athenis erat, vide Demosth. Neaer. p. 1368.

persuadere studet, ut Jovi se subjiciat, quod si minus contingit, ideo a poeta institutum est, ut melius appareat atrocissima Promethei contumacia, quam ne felicissimus quidem deus flectere potest. Melius ei res videtur cessisse in Prom. sol. Indigni tamen nihil inest in ratione ea, qua Mercurius in nostro agit Prometheo. Omnium enim causam dicit deorum Olympiorum, 945, ét minime blandis suavibusque verbis eum decipere conatur, sed divino munere fretus directo et *σεμνοστόμως* ei imperat, ut faciat, quod pater jusserit: *αὐθέκαστ' ἔκφραζε μηδέ μοι διπλᾶς Ὁδοὺς, Προμηθεῦ, προςβάλῃς, ὁρᾷς ὅτι Ζεὺς τοῖς τοιούτοις οὐχὶ μαλθακίζεται*, 950; insaniam ei objicit 977,1054, et intolerabilem superbiam, 979, 1057, et quod *σωφρονεῖν* non didicerit 982. Et tamen, etsi bene sibi conscius potentiae patris (980, 1011, 1032), etsi ipsé a Prometheo ignominia tractatus, (970, 986,) non sine comitate ei suadet, ut fortunae Iovique cedat, 1000, 1035, monetque Oceaninas ne temere incidant in perniciem, 1058, 1071.

Mercurii sacrum, quod Lemni erat, Aeschylus commemorat Ag. 283 [202]) deumque Cyllenium [203]), quem Arcades lacus Stymphali accolae venerabantur, Psychag. fr. in Arist. ran. 1290 (1266, ubi cf. Schol. Cant. 1, ed. Dindf.) Argum Ius custodem occidit S. 305; et subita quidem minimeque exspectata morte (Pr. 680), id quod bene cum universa Mercurii natura congruit.

---

202) Soph. Ph. 1459.

203) Soph. O. T. 1104.

## 21.

## Vulcanus.

Vulcani ignis est peculiaris (Pr. 7, 38), ignis, quo homines utuntur, et praecipue quidem is, qui in caminis flagrat fabrorum arti necessarius, sed non solus, eodem enim nomine signa declarantur, quibus Agamemnon Clytaemnestrae nuntium mittit de Troja expugnata Ἥφαιστος Ἴδης λαμπρὸν ἐκπέμπων σέλας[204]) Ag. 281 sqq. ubi laetum ac serenum ignis splendorem pulchre habes descriptum: v. 287 πρὸς ἡδονὴν — χρυσοφεγγὲς ὥς τις ἡλίος σέλας, et v. 298: δίκην φαιδρᾶς σελήνης. Sed non laetior quam utilior mortalibus ignis exhibetur, πάντεχνον σέλας Pr. 5, cf. 109, 254, 613. Omnibus igitur artibus fabrorum praeest Vulcanus, faber ipse omnibus praestans, neque rudis faber sed elegans artifex [205]), eiusque opera, etsi perfecta non magno labore (Pr. 75) dicuntur δύςλυτα Pr. 19, ἄῤῥηκτα 6 cett, manusque invicta, Attii Philoct. fr. apud Macrob. Saturn. VI, 5. Commemorantur haec eius opera praestantissima Heliad. fr. 59: Solis δέπας Ἡφαιστοτευχές, Phorc. fr. 242: Persei ἅρπη ἐξ ἀδάμαντος; arma Achillis in fr. Attii Philoct. [206]) Propterea a Jove jubetur vincire Prometheum,

---

204) De igne nomen usurpatum habes etiam Soph. Ant. 123, 1007; Pind. Py. I, 25; III, 40; Archil. fr. 61. Sed fr. 137 de deo.

205) Saepissime cum Minerva conjungitur, Solon. X, 49; Pind. hymn. fr. 5; Ol. VII, 35: Ἀφαίστου τέχναισιν Χαλκελάτῳ πελέκει πατέρος Ἀθαναία κορυφὰν κατ' ἄκραν Ἀνορούσαισα. Siquidem ex artificiorum calliditate prodit sapientia.

206) Solium artificiose comparatum, cui Juno astringitur. Pind. fr. inc. 8.

Pr. 4, 619; Pr. sol. 179; quae vincula nemo solvere potest, nisi qui ipso corporis robore divinus est, Hercules. Facile apparet, in Vulcano, qualis in Prometheo introducitur, non inesse eum, qui reliquorum deorum magnorum est, divinum vigorem: id quod haud dubie repetendum est e virorum nobilium superbia, qua opifices etsi non contemnebant, tamen despiciebant, Aeschyli praecipue aetate, ubi fabricas servis relinquere coeperant. Et profecto, etsi minime serviles, obedientissimi tamen exhibentur Vulcani mores, placidus est et tranquillus ut in eo recordemur illius verbi Ovidiani: didicisse fideliter artes Emollit mores nec sinit esse feros (cf. Pr. 79): favet hominibus, favet Prometheo eiusque miseratur. Et in hac comitate cum summa artis peritia conjuncta divinam inesse dignitatem, quis est qui neget? Dum vero alius quilibet deus *κύδεϊ γαίων* honorem ac munus suum strenue tuetur ac propterea si jus cum jure confligit saepe sibi invicem, saepius hominibus irascuntur: Vulcanus ipse conqueritur, quod sibi munus contigerit, quo vel invitus invisa etiam facere cogatur Pr. 45 seqq. Deos vero pariter atque homines pietate et comitate tractat. Eadem ratione prisci Athenienses, qui eius liberi perhibentur, summa pietate Apollinem superrime Deli natum venerantur et Delphos comitantur, *πέμπουσι καὶ σεβίζουσιν μέγα*, securibus viam aperientes E. 12 c. schol. Cf. Welcker. Tril. p. 290, not. 314; Müller. Dor. I, 241.

Sedes Vulcani duas Aeschylus commemorat, illam Lemni [207]) in monte Mosychlo, ubi Cabirorum pater dice-

207) Soph. Ph. 800, 986.

batur (Volcania templa et mysteria Cabirûm, ex Attii Philoct. apud Varr. l. L. VI, p. 67 [208]); neque dubium videtur, quin idem statutum fuerit in Prom. ignifero); hanc in Aetnae cacumine Pr. 367, ubi e Thalia uxore, Jovis filia, genuit Palicos Aetn. fr. 6.

## 22.

## Minerva.

Minerva Aeschylo est Παλλὰς Ἀθηναίη, Virgo Atheniensis: hanc ut suam deam summa religione pariter ac pietate venerabatur, in hanc excepto matrimonio quidquid sancti et decori in rebus humanis cogitari potest, transtulit, neque ex ulla re clarius elucet generosum et liberale Aeschyli ingenium, quam ex huius, quale ab eo adumbratum est, numinis imagine. Itaque Minervae natura singulari aliquo nomine significari non potest: est virgo divina et quidquid virginem divinam decet eius est proprium: est optima et carissima Jovis filia, qualem nulla dea partu edere potest, E. 666: propterea neque in uteri caligine nutrita ibid., neque omnino ab ulla matre progenita E. 736; κάρτα δ' εἰμὶ τοῦ πατρός [209]) 738. Propterea peculiare eius nomen est Διὸς κόρη E. 415, 664; S. 145; solaque in illa cum Jove et Apolline (Ag. 165; E. 87) omnem fiduciam ponere potest mortalis, πράξας γὰρ ἔν σοι πανταχῇ τάδ' αἰνέσω, E. 469, quod ex intimo i-

208) Cf. Hrm. de Aesch. Philoct.

209) Pind. fr. inc. 9. Licetque ei Diomedem, cui favet, facere deum immortalem. Pind. N. X, 7.

psius Aeschyli animo dictum esse mihi constat. Scilicet est potentissima, confidit enim Jovi, solique ei libere fulmine uti licet, E. 826; [210]) ac propterea neque opus est, ut longam consumat orationem ubi rem quampiam suadet, neque omnino ut quidquam dicat, quod ratum non est factura, E. 899; propterea si quid novi et incogniti miratur, metu tamen minime tangitur, E. 407; et in rebus humanis, imprimis Atheniensium, tanta est eius potestas, ut ipsa Eumenidibus honorem apud hos concedat eumque se tuituram esse polliceatur: τῷ γὰρ σέβοντι ξυμφορὰς ὀρθώσομεν, 897. Unde apparet, quam inanis sit Furiarum fiducia, qua se aliquid contra eam valere opinantur, E. 299. Audit praeterea (ὢν θεός) quae e longinquo dicuntur E. 297, 397. Est sapientissima [211]), id quod ipsae concedunt Furiae, τῶν σοφῶν γὰρ οὐ πένῃ E. 431: cuius laudis a Jove acceptae bene sibi conscia est, E. 850: nam quod ibi maiorem Furiis concedit sapientiam, id modestius quam verius dictum esse res ipsa docet: ac sapientiae maxime insignia in tota tragoedia edit exempla, velut in constituendo Areopago, 696. Itaque quibus favet, iis assignat τὸ σωφρονεῖν, 999, cf. 988. Est facundissima, proprium est eius illud γλώσσης μείλιγμα καὶ θελκτήριον, ἁγνὸν πειθοῦς σέβας, E. 886. Propterea vim, qua agere potest, aspernata soli huic facundiae confidit, 829; omnem adversariis

210) Eur. Troad. 80. De clavibus cf. Arist. Av. 1745.

211) Athenis in curia sacrum erat Διὸς βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς βουλαίας Antiph. de choreut. p. 146. Quia ab artificiis parum discernitur sapientia, ipsa artificiis excellit Minerva eorumque peritos facit, ut Rhodum, Pind. Ol. VII, 51.

largitur honorem 798, 933, 848, 882; summa comitate grandaevarum iracundiam perfert et ignoscit 849, 881; summa suavitate honorum, quos iis assignatura sit, gratiam exornat 805, 834, 851; ut tandem suo jure possit gloriari, quod per se vicerit Jupiter ἀγοραῖος, facundiaeque gratiam habere, quod sibi linguam adjuverit 970-975. Propterea cives suos docet γλώσσης ἀγαθῆς ὁδὸν εὑρίσκειν 988. Est justissima, retinet sese ab omni negotio, quod non sortita est, 471; curat ubique ut omnia justissime fiant, 430, 488, 573, 674, 709, 913 (summam vero justitiam a Jove pendere agnoscit, 797); et propter hanc eius justitiam ac sapientiam Apollo (79, 224) pariter ac Furiae (435) eius judicio se submittunt (σέβουσαί γ' ἀξίαν ἐπαξίων), summaque fiducia Orestes, 243 (468. Nam sicut comiter agit erga unumquemque deum, erga foedas etiam Furias, quibus neque propter foeditatem maledicere (413), neque in ullam earum reprehensionem incidere sustinet (678, 882): ita mortalibus est clemens et facilis cf. 235, 298; et propterea lege jubet, liberandum esse reum, etiam si paria habeat suffragia, 741; ipsaque liberum Orestem proclamat 752, servans [212]) eius domum et patria terra orbatum restituens. Et pro hominibus, pro Atheniensibus utitur facundia victrici, qua numinibus illis augustis sedem Athenis constituit ac de hac re maximopere laetatur 927, 968. Omnino enim Athenarum ve-

212) Aram in Areopago Minervae ἀρείᾳ, quae perniciem valide propulsaverit, dedicavit Orestes, Paus. I, 28, 5. Apud Sophoclem precibus invocatur ut pestilentiam averruncet O. T. 159, 188: Ipsis enim Athenis colebatur ὑγιεία Paus. I, 23, 4; παιωνία Paus. I, 2, 5; 34, 3; quo munere sanandi et placandi insigni modo utitur in Eumenidibus.

ra est regina ἄνασσα χώρας 288, 235, 443, 892, [213]) eaque gubernante rege non opus est (cf. P. 241—244). Ut regina totius populi vice ubique fungitur, in occupanda regione ad Scamandrum, 388—402; in foedere jungendo, 289, 670, 762; in bellis 776; in constituendo Areopagi judicio, cui optimos civium eligit, 487; legemque, quam observari jubet, pronuntiat, 571, 681, cf. 614; atque sicut magistratus Atheniensis εἰςάγει τὴν δίκην, 582; praeest in judicando 629, 734; recipit denique Eumenides in terram 804, 916, 1003: προτέραν δ' ἐμὲ χρὴ Στείχειν θαλάμους ἀποδείξουσαν. cf. 1022 sqq. Et sic omnino urbi et terrae cui ipsa nomen praebet E. 10, 79, 772, 1016, 1045; P. 347, quam ipsa suam vocat [214]) (487, 707, 858) omni modo favet, quidvis malum avertere studet, 475; tegit eos suis alis 1001, 911; omni bellica gloria eos exornat 915, 864, 893; et bonorum bonam voluntatem iis assignat (1012). Minervae enim gratia Jupiter etiam favet (998, 1002, 1045) terrae θεοφιλεστάτῃ, 869; favet etiam Apollo, 668; favent superi omnes, θεοὶ πόλιν σώζουσι Πάλλαδος θεᾶς P. 347 [215]). Sacrum eius, quod Athenis

213) τῆς πόλεως μεδέουσα Arist. Equ. 763; Thesm. 1136. Hoc reginae munere fungitur etiam in bello Persico. Jovem enim Athenis iratum placare studet, sed frustra, id tantum adipiscitur, ut in ligneo muro salutem fore ille polliceatur (ex oraculo, Her. VII, 141). Propterea ipsa tandem imminente pernicie cedit ex urbe VIII, 41.

214) Soph. O. C. 107, 1090.

215) Cf. Solon. XV, 1: ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ' ὀλεῖται Αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων. Τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει.

est, simulacrum et fanum saepius commemoratur, velut E. 242, 259: virginesque sacerdotes 1024. — Aegidem vibrans curru equisque vehitur, 405, quibus Minerva ἱππία indicatur, de qua cf. Paus. [216]. Natalem eius locum Libycum Aeschylus agnoscit Tritonem E. 293. Delphis προναία (E. 21. cf. Stanl. ib. et Herod. VIII, 37; I, 92), Thebis [217] Onca prope portam Oncaeam colitur Th. 487, 501, 164. Lindi templum Minervae condunt Danaides, (S. 145: ἁγνὰ Διὸς κόρα Ἔχουσα σέμν' ἐνώπι' ἀσφαλές), quas ipsa navem construere fugamque parare docet. (Cf. Welck. Tril. p. 392.). In Philoctete Ulyssis curam gerit [218] (Hrm. de Aesch. Phil. p 6.). Ajacis superbiam ulciscitur, fractum vero morte a miseria sese levare docet Thress. fr. 73 [219]. Haud dubie etiam Ajacis Locri interi-

---

216) I, 31, 6. Minerva equestris cum Neptuno equestri colebatur Coloni I, 30, 4; Schol. Soph. O. C. 711 ex Androtione; cf. 1071; Pind. Ol. XIII, 82.

217) Soph. O. T. 20.

218) Soph. Phil. 134; Aj. 14, 953. — Tr. 1022 ab Hercule invocatur.

219) Apud Sophoclem acerba Ajacem persequitur ira, nec sine ludibrio eum tractat. Est hoc e natura divina, ut nihil tenui et incerta faciant ratione, summum eorum est odium, ut summae virtutes. Implacabile non est, per unum modo diem mansurum, sed dum manet necdum expiatum est, est terribilissimum. (Ita Aeschyli Apollo, quem fide rupta offendit Cassandra, hanc in perniciem perducit). Cf. Welcker. de Soph. Aj. in Mus. Rhen. III, p. 79. Itaque minime turpis et indigna dicenda est ratio, qua Minerva agit, sed est tamen dura et terribilis, neque negari potest, magis decoram, magis divinam esse clementem Minervam Aeschyli.

tus ab eius ira repetebatur [220]. Bellica virtute non mediocri celebratur, φιλόμαχον κράτος ῥυσίπολις γενοῦ Th. 130; cf. 164, 501; E. 295: εἴτε Φλεγραίαν [221] πλάκα Θρασὺς ταγοῦχος ὡς ἀνὴρ ἐπισκοπεῖ. 457: σὺ Τροίαν ἄπολιν Ἰλίου πόλιν Ἔθηκας. Cf. E. 775. Propterea etiam, sicut omnino multo maiorem viris quam mulieribus Aeschylus tribuit honorem, quoniam non a matre est edita, probat quidquid virile est omni animo, modo ne ipsi nubendum sit. E. 737 [222].

## 23.

## Phoebus Apollo.

Si Minervam, quatenus Atheniensis erat Aeschylus, suam colebat deam, suum etiam et pie et religiose et aman-

220) Cf. Soph. Polyx. fr. 1.

221) Cf. Eur. Ion. 213. 1002. Pugna cum Gigantibus principalis erat inter res pictas in peplo Minervae, qui in Panathenaeis pompa in arcem portabatur. Schol. Arist. Equ. 570. Böttig. myth. techn. Jov. p. 22. De virtute bellica cf. Soph. Ph. 134: Νίκη Ἀθάνα Πολιάς, et Aj. 401: ἀλκίμα. Itaque Athenis cum Marte consociata erat Paus. I, 8, 5; armata fingebatur I, 1, 3; 28, 2. Assignat robur Pind. N. VII, 96; ipsa θρασεῖα N. III, 51. Cf. X, 84. Itaque Perseum audacem ducit in itinere. Py. X, 45.

222) Propter hos bellicos et regios mores minus exposuit Aeschylus artes muliebres, in quibus dea excellit, velut Sophoclis Minerva Ἐργάνη fr. inc. 60, Paus. I, 24, 3. Sed Sophocles etiam virilem eius agnovit indolem velut in Dearum judicio. Tibias invenit Pind. Py. XII, 7, 19.

tissime venerabatur Apollinem, neque ipsam Minervam magis quam Apollinem, neque ipsius Minervae toties habet mentionem quam Apollinis. Phoebus Apollo, gentilicius Eupatridarum deus (Müll. Dor. I, p. 245), deus laetus, lucidus, illustris, divina pollens et vigens alacritate juvenili, non dissimilis est ipsius poetae ingenii, praesertim si juvenem hunc cogitamus, comis et benignus pariter atque iracundus, clarus et serenus pariter ac foedum quidvis horrore aspernans. Itaque proprie dicitur θεὸς ἁγνός, S. 214; itaque οὐδὲν προςήκων ἐν γόοις παραστατεῖν, Ag. 1079, 1075. Siquidem, ut Stesichorus dicit, μάλα τοι μάλιστα παιγμοσύνας τε φιλεῖ μολπάς τ' Ἀπόλλων, Κήδεα δὲ στοναχάς τ' Ἀΐδας ἔλαχεν [223]. Itaque in via quae ad Orcum fert, ire non potest Apollo Th. 859, omninoque in rebus, quae ad caedem et cruorem pertinent, nihil habet negotii, id quod saepius ei objiciunt Furiae, E. 714, 575, 153, ut quae contendant, caedem Orestis nullo modo posse expiari. Furiis deus sanctus non infensus esse non potest, neque solum eas odio habet, sed ubicunque earum mentio fit, ira et horrore incenditur, cf. E. 67, 191, 644; seseque iis, nisi e domo sua egrediantur, vim illaturum esse minatur, 179. Sacer enim et illustris ipse non magis est quam quidquid agit vel suum vocat, vaticinia [224]) et templa E. 715, 191, 207, 170. Propterea piaculorum omnium, quae lustrari possunt, est lustrans, δωμάτων καθάρσιος [225]), E. 63; φόνου καθάρσιος, 578; et eodem mo-

---

223) Cf. Soph. Aj. 701. Pind. fr. inc. 12: ὀρχήστ' ἀγλαΐας ἀνάσσων. Py. X, 39. Cf. Theogn. 7.

224) Soph. O. T. 788.

225) Müll. Dor. I, 332—336.

re lustrat, quo homines pariter atque ipse Jupiter, καθαρμοῖς χοιροκτόνοις E. 283, 452; Ch. 1038; deinde vero eius simulacrum tangens supplex homicida piaculo liberatur, Ch. 1060; redditur purus et ἀβλαβής E. 474, 285; ἁγνός 287; et cum antea eum vocem emittere nefas sit (448), nunc a Phoebo, sapiente magistro, loqui docetur, 279. Tantae enim sanctitatis est Apollo, ut ipse non polluatur, licet αἵματος δέκτωρ νέον, E. 204; cf. Soph. Ant. 1044. Ea tantum aspernatur, quae sanari non possunt, mortuos (E. 649) et quibus mors certo definita est, οὔτι Παιὼν τῷδ' ἐπιστατεῖ λόγῳ, Ag. 1248: quidquid vero admittit remedium, optime ab eo restituitur. Propterea in Pheretis domo, ubi in summo omnia versabantur discrimine, Parcis persuasit, ut ipsum illud, quod constituissent, irritum redderent, invictam earum legem superans, E. 723; propterea dicitur ἰατρόμαντις E. 160: eodemque nomine eius filius Apis (ἤπιος) vocatur, cui terra Apia a monstris liberata nomen debet, S. 262; propterea alter eius filius Aesculapius [226]) dicitur doctus in revocandis mortuis in vitam (patet enim hunc esse sensum loci impediti) Ag. 1022: pariter atque ipse immortalem reddidit hominem in aedibus Admeti. Propterea ipse Apollo dicitur ἰήϊος [227]) et Paean Ag. 146; Ch. 340; fr. 264; et ipse Aeschylus docuit, Paeanem esse carmen victoriae ideo Apollini dicatum, quia malorum avertendorum potens esset, fr. 420, cf. Ch. 340: ἀντὶ δὲ θρήνων ἐπιτυμβιδίων Παιὼν μελάθροις

---

226) Soph. Phil. 1437; Pind. Py. III, 6—60; N. III, 54.

227) Soph. O. T. 154; cf. Pind. Py. V, 59.

*ἐν βασιλείοις Νεοκρᾶτα φίλον κομίσειε*. Propterea *σωτὴρ*[228]) *κἀπαγώνιος* praedicatur, Ag. 512; refertur inter *ἀποτρόπους δαίμονας*, P. 203, 206; cf. E. 64, 83, 232, 299, 758; et vide omnino Orestem ab eo defensum 614 sqq. Propterea invocatur in periculo, Th. 159; Ch. 807, 1057; E. 744. Itaque inimicis eorum quibus favet ipse inimicus (*οὐ πέπων*) invocatur *Λύκειος*[229]), qui hoste perdendo virum servat et tuetur, Ag. 1257; *καὶ σὺ Λύκει' ἄναξ Λύκειος γένου Στράτῳ δαΐῳ*, Th. 145; *εὐμενὴς δ' ὁ Λύκειος ἔστω πάσᾳ νεολαίᾳ* S. 686. Cf. Ag. 1257. Itaque omnibus, quibus irascitur, est *ἀπόλλων*, perniciosus, Ag. 1080; inducit eos in cladem extremam Ag. 1087, 1275; tam iratus his et infaustus *ἀγυιάτης*[230]), Ag. 1081; quam amicis amicus et prospiciens, E. 725. Ita Graecis Trojam obsidentibus infensus summa infligit mala, Ag. 511. Potestate enim gaudet suprema, magnus ei est honor apud Jovem E. 229; *σθένος δὲ ποιεῖν εὖ φερέγγυον τὸ σόν*, E. 198; *ἄναξ* Ag. 509, 513; Ch. 559, 1057; E. 85, 198, 574, Th. 801; *ὕπατος* Ag. 55; *μεγασθενής*, E. 61[231]) Suis telis utitur

---

228) Soph. O. T. 150. — Avertentem vide Soph. Aj. 187; O. T. 162. Ap. *ἀποτροπαῖον* Dem. Mid. 15. f. Paus. I, 24, 8.

229) Soph. El. 7, 645, 655, 1379; O. T. 203, 919. Athenis colebatur Ap. Lycius in Lyceo Paus. I, 19, 3. Eadem est natura Apollinis Boedromii, Müll. Dor. I, 245, 3.

230) Apollo *ἀγυιεύς* colebatur Athenis Dem. Mid. 15. d; Paus. I, 31, 6 (Acharnis), qui bonam assignare putabatur fortunam. Quod munus proprium est Mercurii, nec differt ab huius natura cogitatio, quae Apollini *ἀγυιεῖ* subest.

231) *προστατήριος*, Soph. El. 637; Tr. 209; Dem. Mid. 15, d; Corp. inscr. 112, 113.

arcu et sagittis [232]) Ag. 510; E. 181; sagittas missas dirigit, ἀγρεὺς [233]) Ἀπόλλων ὀρθὸν ἰθύνοι βέλος, fr. 379. Inimicos vero eos potissimum habet, qui secus agunt, quam quod concinit cum sacra sua natura, cuius propria est justitia (οἶσθα τὸ μὴ ἀδικεῖν) E. 85; cf. 610, 725, legesque a Jove conditas neglexerunt. His ultor et magnus vindex una cum Jove immittit Furiam ὑστερόποινον, Ag. 55; Ch. 283, 1030; E. 465. Prae omnibus vero Laii genus odio habet ob vetustum scelus Laii, qui cum unicam rationem, qua hoc lustrare posset, ab Apolline indicatam neglexerit, genus progenuit, in quo scelera sceleribus, exsecrationes exsecrationibus excipiebantur: usque dum Apollo perniciem festinans (Th. 690) ultimos, qui eius supertites erant, ad necem perducat [234]), Οἰδίπου γένει Κραίνων παλαιὰς Λαΐου δυςβουλίας, Th. 801; καὶ δυοῖν κρατήσας ἔληξε δαίμων, 960. Idem agit in domo Atridarum, jubet Orestem ulcisci patrem, E. 203, occidere matrem, 84, 595, 610, 580; et eadem ratione qua Agamemnonem illa interemerit, fraude et dolo, Ch. 555; eumque ipse adducit fraude justa adversus matrem, cui justo tempore poenam decernit, Ch. 955 [235]).

Leges illas a Jove praeceptas, quas neglectas ulciscitur, ipse etiam enuntiat, quo munere suo prae reliquis omnibus fungitur. Ideo usitatissimum ei nomen est Lo-

---

232) Soph. Tr. 209; O. T. 162; Pind. Ol. VI, 59; IX, 32; Py. VIII, 18.

233) Soph. O. C. 1091.

234) Ita ipsum Oedipum perdit, Soph. O. T. 377, 1329. Sceleris ultor celebratur O. T. 133, 470.

235) Soph. El. 35.

xiae, Pr. 669; Th. 618; Ag. 1074, 1208, 1211; Ch. 269, 558, 900, 953, 1030, 1036, 1059; E. 19 (Διὸς προφήτης), 35, 60, 235, 241, 465, 758; fr. 74 [236]); μάντις Ag. 1202; E. 18, aliisque locis permultis, θεὸς χρῄζων Ch. 340; μάντις ἀψευδής Ch. 558, fr. 264, v. 5; τέχνης ἔνθεος, E. 17. Oraculum, quod enuntiat, ipsum dicitur χρησμὸς μεγασθενής, Ch. 269; ἁγνός, E. 716; cui, licet sit δυςμαθής (Ag. 1255; Pr. 661), summa fides sit habenda, Ch. 297; οὐκ ἀμβλύνεται, Th. 843; οὐ προδώσει, Ch. 269. Curat enim deus omni studio, ne irrita reddantur quae vaticinatus est [237]), E. 64, 615, 713; Ch. 955.

Divini ardoris, qui in vaticinando conspicitur, ratio habita esse videtur, ubi cum Baccho consociatur, permistum enim esse utrumque non credemus Macrobio, qui

236) Pind. Isthm. VI, 49; Py. III, 28; XI, 5. Soph. El. 82; O. T. 853 cett. De hoc munere vaticinandi cf. Soph. Aj. 1424; El. 35; O. T. 71, 80, 96, 279; O. C. 86, 102, 414, 454; Itaque vates dicuntur eius ministri (O. T. 712, 284), servi (410), quibus interdum fides abrogatur (500, 712, 857) quae summa ipsi deo habenda est: Ζεὺς δ,τ' Ἀπόλλων ξυνετοὶ καὶ τὰ βροτῶν εἰδότες O. T. 499. — Docet artem vaticinandi, ut apud Aeschylum Cassandram, ita apud Pindarum Iamum filium, Ol. VI, 65; et ipse diis hominibusque vaticinatur, Ol. VII, 32; VIII, 41; πάντα ἴσαντι νόῳ, ψευδέων δ' οὐχ ἅπτεται, κλέπτει δέ νιν οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς Py. III, 29; IV, 5; jubet condere coloniam, Py. IV, 54, 259; ipse ἀρχαγέτας, Py. V, 66; IX, 42 (τὸν οὐ θεμιτὸν ψεύδει θιγεῖν); 41—49 (κύριον ὃς πάντων τέλος Οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους cett).

237) Et quia Jovis leges enuntiat, ipse Jupiter curam gerit eius oraculorum. v. not. 108.

maius non affert testimonium, quam cognomina Bacchi ad Apollinem translata: ὁ *Κισσεὺς Ἀπόλλων κάβαῖος ὁ μάντις* fr. 411 [238]). Itaque cantui etiam praeest Apollo [239]), pariter ac Musae (S. 695): *τί σοί γ' Ἀπόλλων κεκιθάρικεν* Aj. Locr. fr. 5; cf. fr. 264 a Platone servatum, ubi carminibus Apollo in Thetidis nuptiis felicitatem ipsius et filii, quem editura sit, celebrat, (*θεοφιλεῖς ἐμὰς τυχὰς Παιὼν ἐπευφήμησεν εὐθυμῶν ἐμέ*) *). Ac si Thetis conqueritur, quod cum filio felicitatem vitamque longaevam promisisset nunc ipse eum interfecerit [240]), dubium esse non potest, quin, si universus fabulae connexus inspiceretur,

---

238) Similis est ratio Apollinis *Διονυσοδότου*, quem Phlyenses venerabantur Paus. I, 31, 4. In ipsa urbe colebant *Διόνυσον Μελπόμενον ἐπὶ λόγῳ τοίῳδε ἐφ' ὁποίῳ περ Ἀπόλλωνα Μουσηγέτην* Paus. I, 2, 5. Acharnenses colebant *Διόνυσον Μελπόμενον* et *Διόνυσον Κισσόν* Paus. I, 31, 6. Sophocles etiam (O. T. 203) Apollinem cum Baccho conjungit, sed alia ratione, hic enim est Apollo pastor, *νόμιος*, ac similitudo in eo posita est, quod uterque saltuum amans est. Hunc Aeschylus nusquam memorat. Athenis etiam Apollo Panis socius est. Paus. I, 28, 4.

239) Cf. Pind. Py. V, 61: *πόρεν τε κίθαριν, δίδωσί τε Μοῖσαν οἷς ἂν ἐθέλῃ* cf. I, 1, 12; N. V, 24; hymn. fr. 3 et 4. Musagetam vide hyporch. fr. 12. — Eius filium Orpheum *φορμικτὰν ἀοιδᾶν πατέρα*, Py. IV, 176.

*) Noli cum Bernhard. Synt. Gr. p. 121. legere *παιῶν'*, Aeschylus enim hymnum dicit *παιᾶνα*, Ag. 645, Th. 869; fr. 420: deum vero Paeonem Ag. 99, 348; Ch. 1248.

240) Cf. Soph. Ph. 335. Cuius mortem ulturus Neoptolemus Delphis occiditur e Sophoclea fabula, Hermion. fr. 1.

Apollo nonnisi verum dixerit. Quid enim est, quod ibi cecinit, nisi clarissimum illud oraculum de duplici sorte, quae maneret Achillem? Satis enim constat, in reliquis de Achille fabulis accurate poetam secutum esse Homerica carmina. Matrem vero piam ac lugentem veram rei rationem parum curare, optime instituit.

Haec sunt Apollinis munera, haec potestas; de morum natura jam diximus, quae ut vera percipiatur, relegenda sunt quae ipse in Eumenidibus loquitur. Agit ibi deus clemens et comis erga Orestem et quemvis pium hominem: *οὔκουν δίκαιον τὸν σέβοντ' εὐεργετεῖν, Ἄλλως τε πάντως χὤτε δεόμενος τύχοι*; 725; supplici justum e Jovis legibus largiens honorem, 233; sapientibus consiliis eum instruens adversus adversarios, 81, 279; patrocinio eum adjuvans (748) usque ad felicem eventum; favens omni quod honestum est et pulchrum; sancto fervore irascens foedis numinibus, quae nonnisi malorum causa exstant. Atque ut juvenem divinum decet, sanctitatis suae sibi conscius id, quod odio habet, ridet (721, 729) et frangit *καθιππάζει νέος γραίας δαίμονας*, 150, 731, 780; *παλαιγενεῖς δὲ μοίρας φθίσας*, 173. Et ostendit ipse eventus, quamquam suo jure id dicunt Furiae quod ei objiciunt, tamen hoc eorum jus inferius esse jure Jovis, cui confidit Apollo, quod errorem et labem non admittit (717), cui ipsae se subjiciunt Furiae. Placandarum harum et permutandarum in benevolas, non est juvenis divini munus sed virginis divinae: uterque autem, societate juncta, idem perficit, quod perficit Jupiter, infringunt et permutant *μοίρας παλαιγενεῖς*. Quatenus vero etiam a Jove agnoscuntur leges aeternae, quatenus eaedem novae sunt factae et a Jove constitutae, Apollo etiam iis non super-

sedet (cf. E. 232). Quod igitur verum contraxit piaculum neque inane, quale id quod Furiae contendunt, eius ei poena luenda est. Quodnam eius piaculum statuerit Aeschylus nescimus, cum vero Aesculapii mortem pariter atque res Pheris gestas commemoret, id etiam, quod in Euripidis Alcestide inter utrasque intercedit, eum agnovisse putabimus, caedem Cyclopum, qui divina stirpe progeniti, cum ipso erant affinitate juncti. Lustratur exilio: et eo maiore fiducia exules supplices eius clementiam implorant ipsumque invocant *ἁγνὸν Ἀπόλλω φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν. Ἰδὼν ἂν αἶσαν τήνδε συγγνῴη βροτοῖς. Ξυγγνοῖτο δῆτα καὶ παραστατοίη πρόφρων* S. 214. Simili ratione simile facinus luit Hercules, venditur in servitutem Ag. 1040.

Apparentem hunc deum illustrem in sole Aeschylus intuebatur, non tamen, quasi nihil maius deum cogitavisset, quam illum orbem splendidum, imo humana haud dubie forma juvenili et pulcherrima [241]) eum indutum cogitabat: sed vinculo aliquo inter utrumque intercedente, eo fortasse ut solis *κυκλὸν πανόπτην* (Pr. 91, 1092) oculum dei putaret (cf. 796). Tamen non ubique, ubi Solem patrem commemorat — Pr. 808; P. 232, 502; Ag. 633, 676; Ch. 986; Heliad. fr. 59, 60; Xantr. fr. 159; Pr. sol. fr. 178 [242]) — de Apolline cogitandum est, fluctuabat haec

---

241) Cf. Theogn. 7: *ἀθανάτων κάλλιστον.*

242) Cf. Soph. Aj. 846, 857; El. 825; Tr. 96; Oed. T. 660 (*πάντων θεῶν πρόμος Ἅλιος*); 1426 (de sanctitate); Rizot. fr. 2; inc. 90, 91: *Ἥλιος οἰκτείρειέ με, Ὃν οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν καὶ πατέρα πάντων.* E quibus magnum a Sophocle Soli honorem esse tributum et maiorem, quam ab

opinio, ut omnia, quae ad res symbolicas pertinent: neque ad solem alligari poterat Apollo, cum omnes jam dii Olympii liberam vitam agerent solaque mente conceptam. Sed praeterquam quod Apollinis numen e Solis veneratione ortum videtur, nihil exstat in rerum natura, quod meliorem dei illustris et puri imaginem possit praebere, quam Sol, qui ipse pariter atque Apollo tenebrarum et Erebi est impatiens (ut quaecunque invisa sunt Apollini, Orcus et Furiae, dicantur ἀνήλια Th. 859; Ag. 519; E. 387, 396) ipse pariter atque Apollo occidens fugit e coelo (quod quin Aeschylus cogitatione conjunxerit, nullus dubito, cum in Supplicum loco utrumque conjunctum posuerit), ipse pariter et Apollo dicitur servator S. 213; Jovis praeco (Ζηνὸς ὄρνις 212) ut Apollo Jovis propheta. Neque cum Apollo in Eumenidibus testem se praebeat (μαρτυρήσοντα 576) possum non existimare, hoc ipsum esse significatum, ubi in Choephoris Orestes Solem patrem, qui omnia cernat, implorat, ut testes sibi futurus sit, ὡς ἂν παρῇ μοι μάρτυς ἐν δίκῃ ποτὲ Ὡς τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μόρον Τὸν μητρός Ch. 985. Cf. E. 699: ἤδη σὺ μαρτύρησον, ἐξηγοῦ δέ μοι Ἄπολλον εἴ σφε ξὺν δίκῃ κατέκτανον. Itaque non mirabimur, si alter cum altero invocatur, χαῖρε δ' ἡλίου φάος, Ὕπατός τε χώρας Ζεὺς ὁ Πύθιός τ' ἄναξ, Ag. 509. An quod Eratosthenes, ubi de Orphei morte loquitur, tradit, hunc habuisse Solem pro deo maximo et salutavisse Apollinem, ex Aeschyli Bassaridibus hauserit pariter ac mortem Orphei, nescimus. Negat hoc Müllerus (Dor. I, p. 289. not. 4).

---

Aeschylo, satis patet. Vitam humanam etiam O. C. 868 regere dicitur.

Quamvis benevolus et facilis mortalibus, tamen iisdem ubi jus divinum cum humanis moribus confligit, Apollo fit perniciosus. Amans Cassandram pro amoris remuneratione artibus vaticinandi instruit (αἱρεῖ τέχναισιν ἐνθέοις). Promissis non stanti [243]) artem non adimit, sed fidem corrumpit mortemque violentam assignat. Ag. 1202—1212, 1085, 1269—1276. Sed huic etiam cum Agamemnone assignat vindictam misso Oreste 1279. Itaque poena pariter et honore puellae tributo in hac quoque re se deum ostendit, qui nihil injusti committat. Rem, quae per se constat, ipse indicat Aeschylus, cum senibus Argivis persuasum sit, Cassandram, cum deum deceperit, ab eius ira haud posse manere incolumem. v. 1211.

Deli [244]) natus est Apollo, matre Latona (E. 323), septimo mensis die (Hes. Opp. 773), unde dicitur ἑβδομαγέτας, Th. 800. Phoebe Titanis, cui cognomen Phoebi debet, Delphicum oraculum ei tradit pro dono natalicio. Relicta Delo trajicit in Atticam [245]), ubi summis honoribus filii Vulcani eum excipiunt Delphosque comitantur:

---

243) Scelus est haec fraus Cassandrae pariter ac facinus Coronidis, quae »spreto Apolline per errores mentis« (non magis quam Cassandra spernit Apollinem) postquam deo morem gessit, jam gestans semen dei purum cum mortali rem habet. Ipsi mortem immittit Apollo, filium e flammis servat Aesculapium Pind. Py. III, 8—44.

244) Soph. Aj. 703; O. T. 154. — Pind. Ol. VI, 59; Py. I, 39 (Delius, Lycius, Parnasius); Isthm. I, 6, prosod. fr. 1. — Carneus Pind. Py. V, 75.

245) Cf. Pind. parth. fr. 9. Si Pindarum sequeris, hoc itine Tanagram appulit. Schol. Aesch. E. 11.

Delphus rex Delphicusque populus deum venerantur, qui Jove arte vaticinandi donatus renuntiat oracula a Jove jussa E. 6—19; sedens in Pythio telluris umbilico, E. 40, 166, 180, 194; Ag. 1255; Th. 745; Ch. 807 (μέγα ναίων στόμιον), 940, 953; Pr. 658; ubi ignis deo illustri splendet perpetuus, Ch. 1037 [246]. Unde Pythius [247]) (Ag. 509) et Parnasius (Ch. 953) dicitur. Athenis etiam favet, urbemque et gentem se elevaturum esse Minervae pollicetur, E. 667. Pompam navalem Delum quotannis ab Atheniensibus missam significari Th. 859, bene observat scholiastes. Hyperboreos [248]), populum beatissimum Apollini sacrum attingit Aeschylus Ch. 373, plura de iis videtur dixisse in Prom. soluto, ubi a Caucaso ad Geryonem per Istri vallem et per Hyperboreos (fr. 183) iter facit Hercules, quem missum fuisse ab Apolline ad Prometheum oraculo Pythico, sicut Ius iter oraculo Dodonaeo designatum erat, consentaneum est.

## 24.

## Bacchus.

Bacchus in iis, quae supersunt, tragoediis uno tantum

---

246) Ibi ludis Pythiis praeest, Pind. Py. IV, 66; V, 21; X, 10; VIII, 61; N. VI, 38; Isthm. II, 18; VI, 49. Sicyone et ludi dicantur ab Adrasto, N. IX, init.

247) Apollinis Pythii fanum erat ex antiquissimis Atheniensium Thuc. II, 15; Paus. I, 19, 1. Erat hic πατρῷος τῇ πόλει Demosth. de cor. p. 274. cf. Dem. c. Eubul. p. 1315, 1319.

248) Soph. fr. inc. 93; Pind. Ol. III, 14; Py. X, 30.

loco invocatur, in deorum Delphicorum [249]) numero; dicitur occupavisse terram ducens Bacchas, quas contra Pentheum misisset, cui mortem leporis instar paravisset. E. 24 [250]). Eadem ratione ut deus juvenis [251]) terras permigrans, vinum [252]) et sacra sua hominibus offerens, ulciscens eos, a quibus non recipitur et contemnitur, in sex tragoediis ab Aeschylo inductus est, Edonis, Bassaridibus, Neaniscis, quae Lycurgeam, Semela, Pentheo, Xantriis, quae Penthei trilogiam conficiebant. Genitus a Jove e Semela paritur [253]) in flammis, quibus moritur Semela,

---

249) De Baccho Delphis recepto et in summo honore habito cf. Welck. Supplem. p. 210.

250) Quod scholiastes ibi Penthei fatum in Parnasso accidere putat, videtur esse merus error. Quid Pentheo Thebano cum Parnasso? Commemoratur huius mors ut quae in itinere Bacchi ex Asia profecti evenerit in Cithaerone, a quo deinde statim Delphos deus perrexerit. Tota enim haec expeditio Bacchi cum Bacchis ipsam significat Baccharum Atticarum ad Parnassum antrumque Corycium comissationem quotannis institutam, de qua cf. Paus. X, 3, 3; 32, 7; Soph. Ant. 1128, ubi ipsae Nymphae Coryciae Bacchae appellantur. Eadem est ratio filiorum Vulcani, qui Apollinem comitantur.

251) De hac alacritate juvenili vide Soph. O. T, 1105; O. C. 678; fr. 94; Brunck. lex. Soph. ταυροφάγος.

252) Cf. Soph. Thyest fr. 6. Alcae. fr. 3 (Mehlh. anthol. lyr.) οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Διὸς υἶος λαθικαδέα Ἀνθρώποισιν ἔδωκε. — Pind. scol. fr. 3. De sacris cf. Pind. dithyr. fr. 3: κισσοδέτας, Βρόμιος, Ἐριβόας, conjunctus cum Magna Matre dith. fr. 5, 6. Prospicit etiam arboribus, inc. fr. 22.

253) Thebis, Soph. Tr. 510; O. T. 211; Ant. 154, 1122, 1137; Pind. Isthm. VI, 5; hymn. fr. 1.

quae ἐνθεαζομένη, Thyone, introducebatur (Semel. fr. 204) regiaque incenditur; ipse puer a daemone Amphidromo per ignem portatur, fr. 203. Welck. Tril. p. 329. Supplem. p. 123. — Revertitur aetate juvenili, habitu molli et effeminato (Arist. Thesm. 135 seqq. Welck. Supplem. p. 105. cf. fr. 438: χάλις ὁ Διόνυσος, et 418: χοιροψάλας) sed potentia invicta: ut ipsae domus eo apparente sacro corripiantur furore, ἐνθουσιᾷ δὴ δῶμα, βακχεύει στέγη, fr. 111. Incessus chori Baccharum splendide describitur (fr. 51, cf. fr. 409) cum tibiis, clamoribus, tympanis, ipsaeque mulieres incitantur carminibus Insaniae fr. 155. Cf. fr. 350: πάτερ Θέοινε Μαινάδων ζευκτήριε. Insania omnes deus ulciscitur adversarios, tum his ipsis, ut Lycurgo [254]), tum Bacchis immissa, quae Pentheum atque Orpheum (quem ipse poeta videtur dilexisse, cf. Ag. 1629; Arist. Ran. 1032) dilaniant. Ut vero ipse in alacri floret juventute, ita etiam nutricibus suis per Medeam juventutem curat restituendam, fr. 40. Itaque Bacchi propria est ea, quae in natura divina et in ratione, qua deus hominem tractat, inest violentia, quam eandem vidimus in Jove, ibi quidem clementia mitigatam; in Baccho nudam, ingentem, talem, ut licet pariter ac vini vis imbecilla videatur, maxima hominem corripiat vehementia, maxima eum, qui sibi resistat, clade prosternat. Non mirum est, quod ubi fabulae Bacchi mentionem non requirunt, nihil ab eo repetit poeta: siquidem non Eupatridarum proprius erat sed plebi montanae [255]). Quod ipse, in epigrammate,

---

254) Cf. Soph. Antig. 955.

255) Cf. Welck. Supplem. p. 194 sqq. Constat tamen, pervetusto

ut videtur, dixit se puerum a Baccho jussum esse scribere tragoedias (Paus. I, 21, 2), et quod ab Aristophane dicitur ἄναξ βακχεῖος (Ran. 1259): in his locis tragoediae tutor et deus, qui ardorem poeticum concitet, quippe qui per mentem vi, quae similis est potentiae vini, permanet, Bacchus cogitatur [256].

## 25.

### Mars, Justitia.

Mars hominibus assignat virile robur, quod in certamine sese exercet. Minore fruitur dignitate divina, quam deorum magnorum quivis alius [257]. Saepissime enim mera allegoria eius nomen usurpatur de robore virili, quod certaminis cupidum est, id quod ipsa vox Ἄρης declarat [258], velut λεόντων Ἄρη δεδορκότων Th. 53; μέγαν κλάζοντες Ἄρη, Ag. 48; ἔνθεος Ἄρει, Th. 497; Ἄρη

---

jam tempore in urbem eum esse receptum, ubi prope arcem eius templum erat Διονύσου ἐν Λίμναις, Thuc. I, 15; Ar. Ran. 216. Recipiebatur etiam Eleusine, sed natura pariter ac nomine mutato, cum Iacchus significaret naturam morientem et redivivam, ipse moreretur et mortuis vitam redderet, Bacchum vero in funere nominare nefas haberetur. Demosth. or. funebr. p. 1398.

256) Cf. not. 238.

257) Ipse primus in Areopago caedis reus fuisse ferebatur ab Atheniensibus. Paus. I, 28, 5. Quamquam de Areopagi nominis origine variae ibi narrabantur fabulae, e quibus Aeschylus aliam recepit. E. 685.

258) Buttm. Lexil. I, p. 195.

πνεόντων μεῖζον ἢ δικαίως Ag. 375, itaque de firmo quopiam munimento et praesidio [259]), S. 83 (ἔστι δὲ κἀκ πτολέμου τειρομένοις βωμὸς Ἄρης φυγάσι Ῥῦμα); 749 (γυνὴ μονωθεῖσ' οὐδέν. οὐκ ἔνεστ' Ἄρης); Ag. 78. Tum vero de bello, de certamine [260]) πνοαῖς Ἄρεος, Th. 64, 116, 121; τοξόδαμνον Ἄρη, P. 85; ναύφρακτος Ἄρης, P. 951; cf. S. 435, 702; Th. 412; Ch. 461, 938, tum de honesto externo, E. 913, tum de civili certamine ἐμφύλιον Ἄρη, E. 862, 355; Th. 910; Ag. 1511. Et plerumque premitur perniciosa belli vis, μαινόμενος ἐπιπνεῖ λαοδάμας Μιαίνων εὐσεβείαν Ἄρης, Th. 344; κακός 945; ἑτεραλκής P. 951; ἄχορος μαχλός S. 635; βροτολοιγός, S. 665; cf. 935; Ag. 437; ἀλλ' Ἄρης ἀεὶ τὰ λῷστα πάντ' ἀμᾶν φιλεῖ στρατοῦ Europ. fr. 49 [261]); Ἄρης φιλεῖ Δίλογχον ἄτην φοινίαν ξυνωρίδα, Ag. 642; κόμμος Ἄρειος, Ch. 423. Itaque dicitur de quavis strage Pr. 861: θηλυκτόνῳ Ἄρει [262]) et S. 681: ἄχορον ἀκίθαριν δακρυόγονον Ἄρη de pestilentia [263]). Quorum locorum in aliis mera res, in aliis cum re etiam numen, quod in re pollet, significatur [264]), Th. 116, 344, 412, 414; fr. 49. Sunt denique alii, in quibus clarius

---

259) Soph. El. 1243; O. C. 1065; Thyest. fr. 1.

260) Soph. Aj. 614, 1196; Ant. 125; O. C. 1046, 1679; Pind. Ol. IX, 76; Py. V, 79; Isthm. IV, 48.

261) Soph. Phryg. fr. 1.    262) Soph. Aj. 254.

263) Soph. O. T. 190.

264) Soph. El. 96; Tr. 555; Ant. 140. Pro numine, quod in re viget insana El. 1385, 1423, Aj. 179, 706; O. C. 1391; Ant. 952, 970; fr. inc. 58 (Tom. III, p. 687. Brunck). — Pind. Ol. XI, 15; Py. II, 2; X, 14; N. IX, 37; Isthm. III, 33; V, 54; VI, 25.

apparet divina dignitas, dignitas quidem dei validissimi, ingentis, invicti [265] Cf. Th. 469. Itaque Athenas cum Jove tuetur, E. 918; colitur ab Amazonibus, quae sacra ei faciunt in Areopago condendo [266], E. 689, invocatur cum Enyo et Pavore a septem ducibus Thebas aggressuris, Th. 45; maxime vero ipsas tuetur Thebas, urbem suam, παλαίχθων Ἄρης τὰν τεὰν γᾶν, Ὦ χρυσοπήληξ δαῖμόν, ἔπιδ', ἔπιδε πόλιν Ἄν ποτ' εὐφιλήταν ἔθου Th. 105; cf. 135. Veneris eum commemorari amatorem (S. 665) diximus. Habet denique etiam de bellis potentiam [267], ἔργον ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ Th. 414; S. 935; sed nonnisi eam, qua quodcunque belli numen cogitatur carere non potest. Itaque cum reliquorum omnium deorum magnorum libera appareat natura, variis ornata viribus et honoribus, Mars nihil est nisi numen, quo belli ratio significatur. Hic autem honor tam exilis est et tenuis, ut aliam cum eo Aeschylus conjunxerit cogitationem, qua eius dignitatem firmavit et amplificavit, pariter ac Veneri, quae nihil agit nisi amorem, eo auxit honorem, quod per totam rerum naturam pertinentem cogitabat hanc potentiam.

Martis enim germanam sororem praedicat Justitiam, Δίκην, quae tantum non in omni occasione cum eo consociatur. Ἄρης κρινεῖ Δίκη δ' ὁμαίμων, Th. 415; Ἄρης Ἄρει ξυμβάλοι, Δίκα Δίκα, Ch. 461; ἔμολε μὲν Δίκα Πριαμίδαις χρόνῳ βαρύδικος ποινά. Ἔμολε δ' ἐς δόμον τὸν Ἀγαμέμνονος διπλοῦς λέων, διπλοῦς Ἄρης, 935; πρὶν

265) Pind. N. X, 84; Isthm. VII, 37.

266) Soph. O. C. 947. 267) Pind. Ol, XIII, 106.

ἐξοπλίζειν Ἄρη δίκας ἄτερ πημάτων διδοῖεν, S. 702. Adde locos ubi permutat poeta quae de iis praedicantur δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ Ag. 525; μάστιγι τὴν Ἄρης φιλεῖ, 642; ἀντίδικος -- κλάζοντες Ἄρη de Atridis Ag. 41 et 48. — Et 81 sqq. a Danaidibus nuptias fugientibus dii invocantur πέλοιτ' ἂν ἔνδικοι γάμοις, deorumque ara celebratur Ἄρης φυγάσιν. Cf. 934: Ἄρης δικάζει. Adde custodiam justitiae in Areopago institutam: πάγος Ἄρειος, ἐν δὲ τῷ -- φόβος τὸ μὴ ἀδικεῖν σχήσει, E. 691. Quae si singula nihil efficerent, probant conjuncta, affinem in Aeschyli animo fuisse cogitationem Martis justitiae. Quod aliunde etiam constat, caede enim gigni caedem, scelere scelus saepius profitetur. Atque Mars per se etiam ultor praedicatur: μένει Ἄρει ἐκτίνειν ὁμοίαν θέμιν, S. 435; cf. Ch. 162; Pind. Pyth. XI, 36: χρονίῳ σὺν Ἄρει πέφνε ματέρ' Αἴγισθόν τε. Justitia vero per se etiam συμμάχων ὑπερστατεῖ, S. 342; consociatur cum Robore: Κράτος τε καὶ Δίκη, Ch. 244; cf. S. 1069 et 1072; fr. 308: ὅπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη, Ποιὴ ξυνωρὶς τῆςδε καρτερωτέρα; et omnino cogitatur bellicosa, νικηφόρος, Ch. 149; σύμμαχος Ch. 497; S. 395; ξίφος Δίκας Ch. 641; Δίκη πρὸς ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει βλάβης Ag. 1535; ἔθιγε δ' ἐν μάχᾳ χερὸς ἐτητύμως Διός κόρα, Δίκαν δέ νιν Προςαγορεύομεν ---'Ολέθριον πνέουσ' ἐν ἐχθροῖς κότον Ch. 949; splendetque in evertendis domibus impiorum, justis favens, Ag. 774 [268]; par pari retribuens, caedem caede ulciscens, Ch. 311; poenam nunc citius infli-

268) P. Ol. VII, 17. Pindaro vero Justitia nihil est nisi divini numinis allegoria, Ol. XIII, 7; Py. VIII, 1, 71.

gens, nunc differens, Ch. 61; nunquam negligens, quavis, quam infligit, ultione radices [269] sibi firmans Ch. 646; tacita (σιγῶν ὄλεθρος, E. 935) et haud conspicua et dormientem et ambulantem et sedentem persequens, omnium quae quis clam perpetrat conscia, fr. 271 [270]; divitiis adversarii minime cohibita, Ag. 381; alii scopulum occultum obtendens, quo incurrens navis ei frangitur et perit E. 564 [271]; alii rete parans, quo implicitus in perniciem detrahitur Ag. 1611, cf. P. 99. Propterea sociatur cum Furiis Ag. 1432; E. 511 sqq. [272]; et cum Nemesi mortuorum exsecrationem ratam facit, Hector. lutr. fr. 244. Ipsa tamen minime est e numero numinum inferorum sed germana Jovis filia [273] Ch. 950; virgo intacta, Διὸς παῖς παρθένος Th. 662.; neque superata Furiarum potentia eius domus concidit (quod praedicant Furiae E. 516) denuo potius conditur instituto Areopago manetque μεγιστότιμος

---

269) Schütz vocem πύθμην pro fundo accipere mavult, sed ubique huic apud Aeschylum subest cogitatio arboris Ch. 204, 260; S. 105.

270) Cf. illud Solonis XV, 15: σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα Σὺν δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτισομένη. Cf. V, 8; Soph. fr. inc. 2; El. 528; O. T. 885; O. C. 1536.

271) Cf. Soph. Antig. 854.

272) Soph. Antig. 451; Aj. 1390; Tr. 810.

273) Orpheus et Hesiodus eam prope Jovis solium sedentem omnium rerum humanarum curam gerere exhibuerunt ἀπαραίτητον καὶ σεμνήν. Orph. apud Demosth. Aristogit. p. 772. Hes. Opp. 258—264.

S. 709 [274]); eiusque sunt leges aeternae de pietate erga deos, parentes, hospites: quae pietas tanquam ara cogitatur, cuius qui minuit honorem, obviam fertur cladi certae E. 538 sqq.; Ag. 383. Talem enim hominem non aversari non potest: ἦ δῆτ' ἂν εἴη πανδίκως Ψευδώνυμος Δίκη ξύνουσα φωτὶ παντόλμῳ φρένας, Th. 671. Sicut vero Jupiter, cuius filia est, sapientiam docet per dolorem, ita etiam Justitia σωφρόνως ἡγουμένη (Th. 615) docet dolore afflictum, quae necessario e quovis facinore eventura sint, Δίκα τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιῤῥέπει τὸ μέλλον. Ag. 250 [275]). Omnino enim in arbitrio est mortalis, utrum obtemperare velit legibus justitiae, qua sola felicem sese conservat, necne: οἴκων δ' ἄρ' εὐθυδίκων καλλίπαις πότμος ἀεὶ Ag. 761; ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται, Πανώλεθρος δ' οὔποτ' ἂν γένοιτο, E. 550; neque in ullam cladem homo incidit ἀνελεύθερον Ag. 1521; cui non ipse dederit ansam [276]).

## 26.

Panem in Psyttalea insula degentem memorat Aeschy-

---

274) εἴπερ ἐστὶν ἡ παλαίφατος Δίκη Ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις Soph. O. C. 1382.

275) Eandem cogitationem habes El. 475: ἁ πρόμαντις Δίκα Δίκαια φερομένα χεροῖν κράτη.

276) Quod idem praeclare praedicat Bacchylides fr. 7. Ζεὺς ὑψιμέδων ὃς ἅπαντα Δέρκεται οὐκ αἴτιος θνατοῖς μεγάλων ἀχέων· Ἀλλ' ἐν μέσῳ κεῖται κιχεῖν Πᾶσιν ἀνθρώποισι Δίκας ὁσίας ἁγνὰν Εὐνομίας ἀκόλουθον καὶ πινυτᾶς Θέμιδος· Ὀλβίων παῖδές νιν εὑρόντες σύνοικον.

lus P. 448: ἦν ὁ φιλόχορος Πὰν ἐμβατεύει ποντίας ἀκτῆς ἔπι [277]. Manifestum est, significari a poeta simulacra Panis, quae in hac insula posita esse tradit Paus. I, 36, 2. De hoc numine Athenis in ipso bello Marathonio recepto notus est locus Herod. VI, 105. Cf. Paus. I, 28, 4. Spelunca et mons Pani dedicatus erat prope Marathonem, Paus. I, 32, 7. Propria Panis natura versantis in vallibus montanis tangitur fr. 87 [278]. Praeterea (Ag. 56) recensetur inter numina, quae violenta facinora ulciscuntur, vel quia animalibus favet pariter ac Diana, vel quia terrore mentem percellit et perturbat pariter ac Furiae. Müll. Dor. I, 295. Utrum in Callisto, dramate satyrico, plures dixerit Panes, manet incertum, Silenos quidem plures eum commemoravisse constat. Silenus praeterea significatus videtur Edon. fr. 53; cf. Welcker. Supplem. p. 112.

*Τύχη* proprie significat statum rei delatum in discrimen, quod non necessario et aequabili rerum omnium nexu, sed casu aliquo dirimendum est: Th. 506; S. 380; Ag. 1653; itaque omnino rem vel huc vel illuc vergentem fr. 264; S. 326; saepe etiam male vertentem S. 88; P. 438, 1007; Ch. 945; Th. 633; Pr. 769 τύχη Jovis; Ag. 1129; plerumque vero prosperum eventum (interdum etiam

---

277) Pind. parth. 4; Theocrit. V, 14; cf. Soph. Aj. 695. θεῶν χοροποιός Pind. parth. fr. 6.

278) Soph. O. T. 1100. Cum Apolline νομίῳ sociatur Aj. 695: Athenis etiam jungebantur: Paus. I, 28, 4, cf. Pind. parthen. fr. 7. Pindarus Panem cum Magna Matre consociare solet, cum qua Thebis prope poetae domum colebatur. Py. III, 26; Parthen. fr. 2 et 5.

bene et recte cogitatum, quod rem acu tetigit Ag. 685; et alibi justam et aptam rei conditionem S. 458; Ag. 1427), itaque bonam fortunam modo tanquam conditionem, Th. 472; Ch. 138, 373, 511, 785; fr. 275; modo tanquam numen aliquod cogitatum quod nos τυχεῖν facit Th. 426; Ag 664; S. 523: fr. 290. τύχας Jupiter describit, quippe qui omnia suo regat arbitrio et licet maxime remota et disjuncta connectere possit. S. 88; Ch. 785. Deae Fortunae natura hilaris est et mortalibus amica, quae pulchra exhibetur descriptione fr. 290 [279]).

Poesi sacrae magis quam religioni, poesi, quae id ipsum esse sibi persuadet, quod sibi finxit, debemus daemonem Amphidromum (fr. 55); Rabiem fr. 155 (cf. Ch. 288); Discordiam Th. 1051, Desiderium; Suadelam [280])

---

279) Itaque Pindari dictum (Paus. VII. 26, 8), Fortunam sororem esse Parcarum et potentiorem quidem quam illas, similis est cogitationi Aeschyli, superatas esse Parcas ab Olympiis, qui non legi obtemperant sed suo vivunt arbitrio. Fortuna ipsa praedicatur filia Jovis Ἐλευθερίου Ol. XII. ubi v. 1 — 20 Fortis Fortunae arbitrium legimus descriptum, cuius tamen fons a divina repetitur gubernatione.

280) Soph. fr. inc. 73, qui plura etiam talia numina agnoscit Αἰδῶ, O. C. 1286; Ὕβριν, O. T. 872; Φήμην et Spem, O. T. 158; Fortunam, O. T. 1080; Nemesin El. 791, 1467; Victoriam, Ant. 148; Λοιμόν (πυρφόρον θεόν) O. T. 28; χρόνον, El. 179; ἧκεν δὲ Δαὶς θάλεια πρεσβίστη θεῶν Soph. Triptol. apud Hesych. Δαίς. Famem vide apud Simonid. de mulier. 102. Maximam vero horum numinum turbam sibi finxit Pindarus, Pacem Ol. XIII, 7; Εὐνομίαν, Ol. IX, 10; XIII, 6; Ἡσυχίαν, Ol. IV, 16; Py. VIII, 1; fr. inc. 125;

S. 1040; Ag. 385; E. 885. Est hoc ex ipsa indole hominis tanto mentis, tanto sentiendi vigore pollentis, credere quae ipse confecit. In omni enim, quod magnum sentiebat in rerum natura, conscius sibi erat, quod deo aliquo tangebatur, cuius species, nomen et habitus saepe ei ipsi erat definiendus. Ubi vero definitum invenit, pie et sine dubitatione eum recepit. Itaque Auroram deam agnoscit in Psychostasia fr. 263 et fr. 417 [281]); Heliades nymphas Solis filias in Heliadibus [282]), Panem, Silenos in variis locis, Boream in Orithyia fr. 267; Oreades fr. 450; nymphas Corycias, Eum. 22; Palicos Aetn. fr. 6; totamque deorum marinorum turbam, quam mox recensebo. Ex eodem fonte multitudo dearum inferarum est repetenda. Differt horum numinum honor eo potissimum a dignitate Olympiorum, quod hos per totam vitam et in omnibus rebus humanis agentes agnovit, illa in singulis tantum rebus considerandis oriebantur in eius mente et his rebus absolutis ipsa quasi dissolvebantur. Ne peregrina quidem numina Aeschylus contemnebat, Cotyn Thra-

---

*Εὐθυμίαν*, fr. inc. 24; *Ἀλαθείαν* Ol. XI, 4; inc. 118; *Ἀτρέκειαν* Ol. XI, 13; *Αἰδῶ*, N. XI, 36; Suadam Py. IV, 219; IX, 39 cf. Boeckh.; scol. fr. 1 et 2; Victoriam, N. V, 42; Isthm. II, 26; *Πόλεμον* et *Ἀλαλάν* fr. inc. 122; *Στάσιν*, fr. inc. 125; Epimetheum cum *Προφάσει* Py. V, 25; *Χρόνον* Ol. II, 17; XI, 55; *Πότμον* Py. III, 86; N. IV, 42; VI, 6; *Ὕβριν* et *Κόρον* Ol. VIII, 10; *Νόμον* fr. inc. 48; *Διὸς παῖδα χρυσόν* fr. inc. 140; *Ἀγγελίαν* Ol. VIII, 82. Ne dicam de Gratiis, Musis, Echo, Juventute, Horis.

281) Cissia enim nihil videtur, nisi agnomen Aurorae.

282) Eridem Soph. Inach. fr. 6.

cum fr. 51; Isidem et Epaphum S. 141, 581 cett. Atqui haec etsi non contemta tamen aversabatur, pariter atque Danaides sese ab iis avertunt ad Graeca numina. Certamen inter haec et Aegyptiaca satis patet S. 852, 892, 922; neque dubium esse potest, a quanam parte Aeschylus steterit, qui omnino aspernatur Aegyptios (cf. p. 94) et eatenus tantum Isidi ipsi tribuit honorem, quatenus est Graeca Io et Jovis uxor. Cotyn vero a Baccho superatam esse patet, unde apparet, Aeschylo tam peregrina, quam priora numina debellari a diis Olympiis. Ac si veram nec dubiam neque certamini implicitam religionem in gente aliena exhibet, ibi Graeca huic submittit numina, velut in Persis, ubi non singulos tantum deos retinebat Graecos, sed etiam ubi *κοινοβωμίαν* aliquam commemorat, haec non modo Graeca est sed Attica, velut Telluris, Mercurii, Orci P. 629, cf. Paus. I, 28, 6.

## *III. Regnum aquarum.*

### 27.

### Neptunus.

Neptuni supremam esse in mari potentiam, ut tanquam Jupiter marinus cogitetur [283]) diximus. Ac sicut Jovis telum est fulmen, ipse utitur tridente, hasta sua, Pr. 925; qua proprie utebantur piscatores, unde ipsi Aeschylo dicitur *ἰχθυβόλος*, Th. 131 [284]). Sed eadem tum terram percellit (*θαλασσία γῆς τινάκτειρα νόσος αἰχμὴ Ποσ.* Pr. 925), tum hostes deorum propulsat (ib.) tum homines quibus favet defendit Th. 130; et impios ulciscitur. S. 755. Tridente ipse deus significatur, S. 217. Quia maris dominus [285]) est, navigantibus prospicit, ib., eiusque

---

283) Cf. Arion. hymn. (p. 75. Mehlh.) *ὕψιστε θεῶν Πόντιε χρυσοτρίαινε Πόσειδον Γαιήοχε* cett. Orph. hymn. 17 (Hrm.) *δεύτερος ἐκ Διὸς εἰληχὼς πάντεσσιν ἀνάσσειν.* Eleusine templum erat Neptuni patris Paus. I, 38, 6.

284) Böttig. mythol. Neptun. p. 157.

285) Pindarus maxime Neptunum veneratur deum marinum Ol. I, 71; Py. IV, 204; regem fluminum Ol. II, 58: *εὐτριαίναν* Ol. I, 40, 73; Py. II, 12; cf. Ol. IX, 3; Isthm. VII, 35;

est omnis undarum impetus, ut ipsius maiestatem minuat, qui hunc despicit. P. 750. Sed in terra etiam maxima est eius auctoritas S. 217; P. 750; tum quia Jovis est frater, tum quia undis terram amplectitur, tum quia per universam etiam terram eius ditio pertinet, quo duplici sensu dicitur γαιάοχος Th. 310 [286]). Nam, id quod ex eodem loco patet, non salsa solum aqua eius est, sed omnis omnino, ut potum etiam nutrientem emittens et Oceaninarum etiam rex cogitetur. Itaque E. 27 cum Plisto flumine conjunctus invocatur. Cycnum, Neptuni filium, immanem Aeschylus etiam sibi finxisse videtur. Cf. Ar. Ran. 963.

---

φαιάοχον Ol. I, 25; XIII, 81; Py. IV, 33: Isthm. VI, 38; terrae percussorem Py. VI, 50; Isthm. III, 37; ἵππαρχον Py. IV, 33; cf. Ol. I, 86; V, 21; VIII, 48; Py. VI, 50; Isthm. I, 52; δαμαῖον Ol. III, 69; Isthmiorum praesidem Isthm. I, 32; II, 14; V, 5; VI, 38; patrem Nereidum Py. V, 37; conjugem Amphitritae, Ol. VI, 105. Trojae muros exstruxit Ol. VIII, 31. An revera a Neptuno terra moveatur, dubitare videtur Herodotus VII, 129, de potentia et numine dei minime incertus.

286) Cf. Soph. O. C. 1072: τὸν πόντιον γαιάοχον Ῥέας φίλον υἱόν. In iis, quae de Sophoclis operibus exstant, marinus tantum deus celebratur, ἐνάλιος, O. C. 887, 1494; cf. 55, 1158; equester, 713. Qui loci omnes eius fanum prope Colonum in litore maris spectant. Cf. not. 216. Praeterea cf. Laoc. fr. 2: Πόσειδον ὃς Αἰγαίου μέδεις πρωνός cett. Androm. 1 Cassiepeae mittit monstrum marinum. In Tyro fabula rem habet cum Tyro. In Sunio promontorio colebatur Arist. Equ. 560.

28.

Oceaninas in Prometheo Aeschylus induxit puellas divinas quidem, sed ex inferiore deorum genere, humanisque sensibus praeditas, ipsas deos maiores (*θεοὺς κρείσσονας*) pie reverentes, quin etiam verentes et sacrificiis placantes. Quod in omnibus invenies tragoediae canticis choricis, velut 530, 894, 559 (ubi Hesionae mentio). Ipse Oceanus, cuius flumen totum orbem terrarum amplectitur (Pr. sol. fr. 178) describitur senex grandaevus, sapiens, moderatus, comis atque benevolus, cui propterea magnus apud ipsum Jovem honor est (Pr. 339). Filium eius Inachum saepius poeta commemorat, modo ut fluvium S. 497; Ch. 6; fr. 442; modo regem Argivorum Pr. 653; seqq. 663 seqq. cf. 636, 590, 705. Praeterea fluvios quibus divini tribuebantur honores habes Ismenum Th. 273; cf. 378; Sperchium Philoct. fr. 234. (cf. P. 487); Caicum Mys. fr. 131; cf. Myrmid. fr. 122; Plistum, E. 307; cf. fr. 426; Amymonen in dramate satyrico; 27 (cum Neptuno consociatum); Dircen Th. 273, Nilum S. 880, 1025; cf. 561; P. 34; cf. de fluminibus Argivis S. 1027. cf. Pr. 434 (*ἁγνόρυτος*); P. 497. Numina maris commemorantur Glaucus in Glauco marino, Thetis, regina quinquaginta Nereidum [287]), Arm. jud. 165. cf. Psychost. 263, 264; haud dubie etiam Leucothea et Palaemon cf. Welcker. Tril. p. 337; et Proteus in dramate satyrico. Bosporus etiam dicitur *ῥόος θεοῦ*. P. 746.

---

287) Soph. O. C. 719; Androm. fr. 1; eorumque princeps Amphitrite, O. T. 195; Hydroph. 1. De nymphis vide Tr. 215; Ph. 725, 1454, 1470; O. T. 1108.

# CAPUT TERTIUM.

## *Dii in fabulis agentes.*

### *I. Prometheus.*

---

29.

Quidquid de religioso Aeschyli erga deos animo statueris, incertum esse judicabunt plerique homines, donec de vera interiore Promethei ratione convenerit. Siquidem haud negandum est, pro magno hanc tragoediam propositam esse aenigmate, quippe quae principale illud, in quod omnis meditatio incurrit, aenigma, positum in ratione, quae inter libertatem homini innatam divinamque rerum humanarum gubernationem intercedit, exhibeat. Quin solutum sit hoc aenigma ab Aeschylo in Prometheo soluto, vix dubium esse potest; atqui interiit haec fabula, perpauca sunt servata, quae per se nihil certi demonstrant, exstat vero Prometheus vinctus, in qua sine ulla timiditate aeternum illud certamen numinis divini cum genere humano adumbratum est. Neque miramur, si ingens illa vis poetica, qua certamen tractavit Aeschylus, vel turbavit animos plerosque vel ita tenuit, ut obliviscerentur, pace demum facta prorsus a nobis intelligi, quid juverit bellum.

Tamen ineptum est, inutiles fundere questus, quod altera fabula interiit, ineptius etiam esset, optare, ut pro ea, quae servata est, haberemus alteram. Divinior vix fuit, quam haec, in qua deorum maiestatem Aeschylum minuisse contendunt: an si sola illa esset servata, certius judicare possemus de eius religione, magnopere dubito. Egit enim, quod agendum est tum bono poetae, tum ei, qui bene instituturus est quod proponit aenigma: absolvit tragoediam eam, quae nobis exstat, omnibus numeris, ut si omnia quae in ea professus est singula accurate perpendimus, comparamus, conferimus cum iis, quae in aliis tragoediis similia dicit, satis intelligere possimus, quid significare voluerit, quid clarius et certius, vel hac vel illa forma indutum in Prometheo soluto enuntiaverit.

Regrediendum est ad fontes, unde fabulam hausit. Non omnes exstant, sed exstat antiquissimus, narratio rei in Theogonia Hesiodi. Ibi Prometheus est genius callidus, qui omnium hominum vice fungens Jovem in sacrificio decipit eidemque, cum iratus igne homines privet, furto hunc eripit. Propterea Jupiter hominibus mala immittit, ipsi ad columnam alligato jecur lacerare jubet aquilam, donec Herculi filio, huius gloriam amplificaturus, concedit ut vincula Promethei solvat. De genere Promethei narrat, eum esse filium Iapeti Titanis et Clymenae Oceaninae, fratrem Atlantis et Menoetii, qui simili clade perdomantur, quibus nulla conceditur liberatio.

Summam in hac narratione sententiam hanc inesse apparet, eximiam quae est mentis humanae calliditatem eo evehi superbiae, ut diis sese aequare conetur, eandem opprimi et vinciri divina potentia, usque dum sese submittat divino imperio et liberetur divina clementia. Hunc

esse fabulae sensum negari non poterit simulatque concesseris, Promethei nomine significari prudentiam: itaque Aeschylus, quem hoc intellexisse constat (Pr. 86; S. 700; *προμαθεὺς ἀρχά*), surdus et coecus esset judicandus, si hoc minus perspexisset. At quaerendum est, si sensum perspexit, an eum exhibere voluerit. Respondeat ipse Aeschylus, qui non solum disertis verbis dicit Prometheo omnes artes humanas deberi Pr. 506, sed etiam per quinquaginta versus beneficia recenset, quae hominibus antea miserrimis donaverit, quae si accurate inspicis, nihil sunt, nisi artes quae calliditas et prudentia hominum excogitat, ut vitam sibi paret jucundam. Quae praeter has hominem ornant, robur, honor, virtutes, artes musicae minime repetuntur a Prometheo, quippe quae non debeantur calliditati sed sint dona divina. Videmus igitur ut genium prudentiae humanae Prometheum etiam ab Aeschylo exhibitum, appellatum propterea *σοφίστην* 944, *λεωργόν*, 5; *αἰπυμήτην*, 18; *περισσόφρονα*, 328 cett. Huius si res gestas et fata narrans Hesiodum secutus est, quis est, qui nobis persuadeat eum sese abstinuisse a cogitatione ea, quae totius fabulae est principalis (*ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέπτειν νόον οὐδὲ παρελθεῖν* Theog. 613; Opp. 105) prudentiam humanam, quae debitum superis detrectet obsequium, jure suo puniri?

Servavit Aeschylus e fabulis Hesiodi Prometheum qui ignem furto superis eripit, vincitur, ab Hercule liberatur, servavit etiam coelum Atlanti impositum. Pro Menoetio in Tartarum detruso intulit Typhonem, tum quia non satis celeber in fabulis est ille Menoetius, tum ut eruptionis Aetnae mentionem faceret. Gravius est quod matrem permutatam Themidem pro Clymene nominat. Themide significatur jus divinum, eadem est Tel-

lus, deorum omnium mater: ad hanc refertur, quod Prometheus in rebus divinis adornat et vaticinatur.

Sed alia etiam videmus mutata. Hesiodus narrat ignem hominibus antea concessum ademtum esse a Jove, apud Aeschylum ignem prorsus novum et incognitum hominibus affert Prometheus. Vides, quantum hoc faciat pro declaranda Jovis justitia. Lege constitutum est, ignem esse deorum, non concedendum esse mortalibus, hanc legem violat Prometheus, violanti Jupiter poenam infligit. Hominum genus miserum est, fragile, viribus iners, hoc exstincturus est Jupiter, novum procreaturus, 233. In his cogitationem recepit Aeschylus e fabulis illis de aetatibus mundi, de Deucalione magnisque aquis, quae ex Hesiodeis carminibus sunt petitae, sed ratione diversae a Theogonia. Et in illo Jovis consilio procreandi generis novi haud dubie secutus est locum Operum 160: ubi post deletum genus aeneum novum creat Jupiter *δικαιότερον καὶ ἄρειον Ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται Ἡμίθεοι.*

Altera vero cogitatio de Prometheo homines a pernicie servante petita videtur ex Catalogo mulierum, ubi Prometheus dicebatur pater Deucalionis, quem consiliis suis ex undis servavisse dicitur ab Apollodoro: unde id etiam patet, quod per se consentaneum est, non pugnavisse Prometheum cum Jove, sed callidis consiliis homines subtraxisse. Sed haec leviter tangit Aeschylus, iis tantum receptis, quae necessaria erant ad exhibendos mores Promethei et ad exponenda Jovis consilia. Ostendimus enim sub nomine Jovis (§. 15), mutavisse hunc rationem, qua consilium ratum facturus erat, ipsum vero consilium esse effectum progenito illo genere heroum quod Hesiodus describit, divino genere mortalium.

## 30.

## Prometheus vinctus.

Itaque haec est fabula, qualem exhibet Aeschylus mutatis, quae sibi mutanda videbantur. Jupiter imperium de mundo universo nuper adeptus Prometheum suo jure ulciscitur, quod divinam legem a se constitutam violaverit. Manet enim culpa Promethei, licet per Jovis clementiam — quidnam eum retinuit nisi clementia, ne servatos etiam a Prometheo homines exstingueret, eum, in cuius arbitrio ipsa est Promethei conditio? — mortalium res prospere cedant. Concedes, justissime agere Jovem, quod Prometheum, a quo offensus est, ulciscitur, mortalibus qui Promethei facinoris fructum percipiunt, parcit. Objicies fortasse, haec nusquam dixisse Aeschylum. At ex re ipsa patent, et quae de mortalibus non commemorantur, attinguntur tamen in rebus Oceani. Quem totius facinoris participem fuisse clamat Prometheus neque tamen aliquid esse perpessum (v. 330), imo manet ei honor apud Jovem, manet in Jovis amicitia (cf. 338): scilicet nihil commisit, quod Jovem offenderet. Quasnam in illo conatu partes egisse videatur, postea exponam.

Sic res se habent ineunte tragoedia nostra. Jam statim summa atque terribilis potentia Jovis splendide exhibetur. Loquitur genius roboris fidus Jovis minister, parendi, sed uni, scientissimus. Vulcanus Promethei miseratur, Robur miserationem non sustinet et quod Vulcanus ei objurgatur mores duros et asperos, bene respondet: licet tibi lenius sentire, meum est, esse durum et iratum in Jovis inimicos, v. 79. Idem hoc ipse responderet Jupiter, nisi causam agere omnino Jove esset indignum.

Mala enim inimicum pati ab inimico, minime est iniquum, quod ipse concedit Prometheus, 1042; neque nunc ita, nunc aliter sentit Aeschylus, sed constanter et perpetuo. Ch. 123; Th. 1019; S. 376; Ag. 533 cett. At cur acerbum hunc Jovis ministrum omnino introduxit Aeschylus? Quia potentiam aliquam supremam (δεινόν τι) requiri putat ut justitia exerceatur: ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει, E. 520. τίς γὰρ δεδοικὼς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν; E. 699; 525. Hac potentia erga pios quasi magistratu (ἀρχῇ) Jupiter utitur, erga seditiosos quasi duro dominatu. Propria haec divini numinis violentia est Bacchi, hunc vero introduci fabula non ferebat: itaque ipsis dominationis et violentiae geniis rem peragendam tradebat poeta, quibus addebat Vulcanum, deum comem, id significans, tum comitatem, tum violentam potentiam, quae deorum esset, non posse non conspirare in eo, vinciendum esse Prometheum.

Accedo jam ad describendos Promethei mores. Generosum esse eius ingenium nemo negabit: paterno amore homines amplectitur, Pr. 446; neque periculum timet, ut eos a miseria liberet, 239, 267: pietate omnium memor est consanguineorum, dolet de malis, quibus Atlas et Typhon premuntur 347; [288] curam gerit, ne ipse Ocea-

288) Rectissime enim Prometheo Elmsleius restituit v. 347—372, quippe qui si ab Oceano dicuntur, sint inertes, si a Prometheo, insignem habeant vim, quam mox (p. 148) demonstrabo; praeterea omni mythologiae adversantur si Atlantem Oceani fratrem dicunt; neque tanta Oceani est stultitia, ut Jovi se persuadere posse existimet, ut Typhonem et Atlantem liberet: et egregia est totius orationis ratio interior, si totum locum 340—376 dicit Prometheus.

nus incidat in malam rem, 345, 388. Et ipse summas in deorum certaminibus partes egit, Jovem adjuvans, ut victoriam adipisceretur, et in muneribus inter deos distribuendis, quamquam in his ea tantum agit, quae a Themide matre didicit, 209, 219, 440. Propter hanc nobilem eius indolem summam eius infortunium excitat commiserationem, Vulcani, 14 cett.; Oceaninarum, quae ne in extremis quidem malis ab eo discedunt, 1067; et Oceani sapientissimi et moderatissimi senis, 291 sqq.

Hunc ipsum generosum omnique generi humano carum Prometheum ironia tractavit Aeschylus. Siquidem ironia non magis ea est, quae hominis pravitatem vano ostendat circumfusam splendore, quam ea quae quidquid summae est in rebus humanis dignitatis et virtutis, servata hac ipsa dignitate tamen cadere ostendat, quoniam humanum est, in humanam fragilitatem et vanitatem [289]. Ironia usum esse Aeschylum, nemo negabit, qui accuratius eius tragoedias cognitas habet. Exempla exstant in orationibus Aegisthi, Ag. 1607, 1620; Clytaemnestrae, Ag. 1432, 1500, 1559; et in iis quae Furiae de invictis suis praedicant honoribus, E. 299 cett. Splendidissimum vero huius artis exemplum habes in Prometheo. Quaequae Prometheus agit, suo jure agit, quia vero superius est jus, cum quo ei pugnandum est, irritum illud redditur et injustum. Quis enim per se injustum dicere potest periculum, quo omnes ratio humana fines excedere conatur? Sed si divina fines positi sunt voluntate, nefas est eos

---

289) Cum iis, qui aliud nomen huius rei malunt quam ironiam, equidem de nominibus non pugno, modo rem concedant.

transgredi, est injustum. Summa rationis humanae est divina, Prometheus deus est immortalis, modo ne fines transgredi cupiat, quibus a diis maioribus, ab Olympiis fato aeterno separatur. Hoc vero ausus est. Demonstravimus eam esse Jovis naturam, ut solus suo agere et vivere possit arbitrio, ἰδίοις νόμοις κρατύνων 403, 150; ut solus sit liber et ingenuus: ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός v. 50. Idem hoc appetit Prometheus, suo agit arbitrio: Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων ἰδίᾳ γνώμῃ σέβει θνατοὺς ἄγαν, Προμηθεῦ, 542; ἄγαν δ' ἐλευθεροστομεῖς, 180. Itaque honestum et benevolum illud facinus, quo mortalibus prospicere studet, vertit in crimen (πέρα δίκης factum esse dicit Vulcanus, licet Prometheo faveat); tota eius ipsius natura mutatur, sapientia vertit in insaniam, prudentia in temeritatem. His non nimium dici probandum est. Vide modo quid agat. Antea monui, requiri ut homo sapiat, legem aliquam qua cohibeatur. Prometheus legem, quae constituta est, aspernatur, itaque mirum non erit, si non amplius sapit. Iam non credes, eum desipere, neque Robori, 85, (ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθέα Καλοῦσιν, αὐτὸν γάρ σε δεῖ Προμηθέως) neque Oceano, 328, neque Oceaninis, neque Mercurio, qui omnes hoc profitentur et inculcant, neque rei ipsi, cum sola illa superba jactatione de pernicie, quae Jovem maneat, in maiora mala temere sese projiciat? Vide quid alibi Aeschylus decere judicet virum sapientem: σιγᾶν ἢ λέγειν τὰ καίρια Th. 619; cf. 410; quod idem habes in ipso Prom. ignif. fr. 174; ἐπαινῶ γλῶσσαν εὔφημον φέρειν, Σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, Ch. 582; πάλαι τὸ σιγᾶν φάρμακον βλάβης ἔχω Ag. 548; ἐπίσταμαι λέγειν ὅπου δίκη Σιγᾶν θ' ὁμοίως, E. 278; πρὸ τῶν τοιούτων χρὴ λόγων δάκνειν στό-

μα fr. 285; *θρασυστομεῖν γὰρ οὐ πρέπει τοὺς ἥσσονας*, S. 203; et ipsae precantur Oceaninae: *μηδ' ἀλιτοιμι λόγοις*, Pr. 533; cum contra querimonias et minas fundere inutiles (Pr. 33) dicatur esse mulierum imbecillarum et in his vituperetur ab Eteocle Th. 232 sqq. Eum vero qui dicta jactat superba, quae in Prometheo reprehendit Oceanus (*τραχεῖς καὶ τεθηγμένους λόγους* 311; *μηδ' ἄγαν λαβροστόμει*, 327; *γλῶσσαν ὑψήγορον* 318; *ματαίαν* 329) Oceaninae (932, 1037); Mercurius (*αὐθαδίσματα*, 964, 1012, 1034; *ὦ μάταιε* 999), quae ipse Prometheus irrita fuisse profitetur in Typhone (quem Jovis fulmen *ἐξέπληξε τῶν ὑψηγόρων κομπασμάτων*, 360): haec igitur dicta superba damnum manet et pernicies, *σιγῶν ὄλεθρος καὶ μέγα φωνοῦντ' ἐχθραῖς ὀργαῖς ἀμαθύνει* E. 936; cf. 373; P. 828; S. 95; Niob. 144 cett. Neque est quidquam, quod superba hac lucretur jactatione, nihil agit, nisi ut malae satisfaciat libidini, quae eum neque tacere neque pronuntiare dolorem sinit, 106, 197. Producitur Oceanus, senex sapiens, benevolus et quod summum est moderatus — moderatione enim omnes excellunt, quos sapientes cogitat Aeschylus, velut senes Argivi, Ag. 786, 805; Agamemnon Ag. 921; Minerva E. 848, 881; *παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν* E. 529 — neque tamen ignavus sed ad agendum pro salute Promethei paratus, cui suadet, ut Jovi cedat, cuius contumaciam improbat, 307 — 329; sed frustra, quin eo progreditur Prometheus, ut ne accipiat quidem eius auxilium, id quod a mera repetendum est superbia, ne prudentia sua inanis videatur, 383, 386. Idem agunt Oceaninae, queruntur de eius malis, sed simulac minas erga Jovem effundit, improbant eius superbiam 178, 526, 936, 1037, rogantes ut eam deponat.

Neque his res cedit, neque Mercurio, imo superbe huic adversatur (ὑβρίζει τοὺς ὑβρίζοντας) 970, 973; licet parum ipse offensus sit a Mercurio, sed communi erga deos omnes odio commotus 975. Itaque nunquam necessitati cedit 179, 320, (quod tamen etiam alibi commendat Aeschylus S. 202), sed crescente ira acerbius et acerbius loquitur, et quod initio leviter commemorat, periculum Jovi instans superbius et certius profitetur. Et tamen omnis haec fiducia vana est, de quo Mercurius eum monet: σφοδρύνει γ' ἀσθενεῖ σοφίσματι, 1011. Quid enim revera eventurum sit, initio ipse disertis verbis pronuntiaverat: Ζεὺς τὴν ἀτέραμνον στορέσας ὀργὴν Εἰς ἀρθμὸν ἐμοὶ καὶ φιλότητα Σπεύδων σπεύδοντί ποθ' ἥξει, 192. Hoc verissimum, hoc eventurum est. Omnis enim eius ars imbecillior est necessitate, 514; qua adactus nuptias Jovi perniciosas indicabit et propterea liberabitur, 525. Itaque bene scit, Jovem non eversum iri et in Jovis arbitrio suam esse liberationem 165, 258, 375 et quae de eius interitu gloriatur, (756, 760, 764, 908, 926, 940, 959, 981) sunt mendacia (λόγοι σύνθετοι quos νόσημα αἴσχιστον dicit Io., 685), ea quidem mendacia, quibus non magis alios, quam se ipsum fallit. Ita ubicunque Jovi maledicit, a se ipso deficit et se deridendum praebet, praesertim ubi de imprudentibus Jovis consiliis dicit, quibus nuptias sibi paraturus sit fatales, 762: cum tamen ipse satis significaverit, evitaturum esse Jovem haec mala, id quod fieri non potest nisi per summam sapientiam. Ita Jovi violentiam, qua Io tractaverit, objurgatur 736; cum tamen ipse postea divinos commemoret honores, quos virgini ille designaverit λαμπρῶς κοὐδὲν αἰνικτηρίως 833; ubi atrociter addit: εἴ τῶνδε προσσαίνει σέ τι, (patet praeterea e S. 1068 hanc violentiam.

ipsam esse benevolam, *βίαν εὐμενῆ*); divinamque medelam, qua eius morbum sanaturus sit *ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον*, 849. Quin commemorat etiam Herculem, qui se liberaturus sit, originem ducturus ab Io, 772, 871; ut tum huic, tum Prometheo ipsi bene prospexisse Jovem appareat in nuptiis, quas cum Io condidit. Idem conspicitur in eo quod justitiam Jovis suspectam reddit, cum dicat: *παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχει* 187. Scilicet hoc verum est, in ipsa natura Jovis insitam esse justitiam, justitiam esse penes Jovem, justum esse quidquid Jupiter agit, ipsosque illos *νόμους ἰδίους, νεοχμούς* esse leges justitiae. Hoc non excogito, sed ipse dixit Apollo in Eumenidibus: *τὸ μὲν δίκαιον τοῦθ' ὅσον σθένει, μαθεῖν. Βουλῇ πιφαύσκω δ' ὕμμ' ἐπισπέσθαι πατρός. Ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον*, 619. Fluctuantem eius animum neque certum et sibi constantem habes etiam in eo, quod mala sua nunc iniqua praedicat 1093, nunc inimico omnia adversus se licere ipse concedit, 1042. Quod Jovi ingratum animum objurgatur 244 sqq., nihil est nisi convicium irati adversarii, cum simulac seditionem movit, non amplius Jovi esset amicus. Quod nunc de natura sua immortali gloriatur 933, 1053; nunc queritur 753, Pr. sol. fr. 179, 23; monuimus sub Jovis nomine. Et licet praesagiverit quae sibi eventura sint 101, tamen duriora accidunt, quam quae exspectavit 240, 265, et si (935) contendit *πάντα προσδόκητά μοι* tamen in Pr. sol. maximopere fractam videmus eius fortitudinem. Itaque ipse non supersedet spei vanis illusionibus, quas mortalibus assignavit, ut facilius mala perferrent, 250. In his omnibus videmus eius sapientiam conversam in stultitiam, videmus eum, id quod profitentur Oceaninae, *ἀποσφαλέντα φρενῶν πλανᾷ* pravi medici si-

milem, qui sibi ipsi auxilium ferre nequeat 472; quop ipse fatetur se ipsum, qui tot rebus mortales adjuverit, destitutum esse consilio, quo se liberare possit 470, cf. 335: πολλῷ γ' ἀμείνων τοὺς πέλας φρενοῦν ἔφυς ἢ σαυτόν. Itaque verum est quod Mercurius dicit, eum insanire 1034—1057: quae ingens et nobilis insania cum Prometheo pias etiam corripit Oceaninas, ut parum curantes Mercurii admonitum, una cum eo intereant, 1063 seqq. Eandem cogitationem, ultione divina perire cum impiis pium etiam eorum socium, habes Th. 602. Frangitur omnis Promethei atrocitas, in fragmentis Pr. sol. nonnisi lamentantem eum audimus, sed unum sibi servavit invictum, voluntatem. Haec est libertas homini innata quae tam divina est, ut penes eam sit, utrum numini summo se velit subjicere an detrectare obsequium. Quod si detrectat, insanit: licet ei insanire, quia libera est: quamquam per hanc insaniam certam sibi parat perniciem. Haud dubie in Prom. soluto vetustum illud oraculum pronuntiabat Prometheus: sed, ut mihi videtur, non antequam ab Hercule solutus est. Etenim non opus est ut omnia, quae v. 176, 990, 1005 profitetur, nihil se indicaturum esse antequam solutus sit, pro inani habeamus jactatione.

## 31.

## Prometheus solutus.

Quae cum ita sint, contendo, in Prometheo soluto theodiceam ab Aeschylo fuisse exhibitam. Fabulam ita comparatam fuisse existimo. Firmatum est Jovis imperium, ipse jam clementia utitur pro violentia (τὴν ἀτέρα-

*μνον στοϱέσας ὀϱγήν* v. 190), solvit vincula patris Sat[urnum] ac Titanum, eosque pro Tartaro in insulis beatorum [ha]bitare jubet. Hes. Opp. 171. Inde proficiscuntur ad P[ro]metheum, fr. 177, 178, 179: quod iter narrantes tragoe[di]am aperiunt. Conqueritur Prometheus, accedit Tellu[s] monens quia jam instent Jovis nuptiae fatales, ut temp[ore] utatur Prometheus. Siquidem consentaneum est, licet S[a]turnus reconciliatus sit cum Jove, manere vim exsecr[a]tionis Furiis Parcisque mandatae. Talis enim exsecrati[o] cuius vis reconciliatione statim tolli potest, iners est [et] ridicula. Itaque Jovi eae nuptiae sunt evitandae, quib[us] effectum iri exsecrationem Saturnus constituerat, qua[m] Parcae et Furiae custodiunt: his evitatis nihil amplius eum manet, quod ei timendum sit. Cur in Thetide haec omnia versentur, nescimus neque nostra interest. Pollicetur jam Prometheus, se indicaturum esse nuptias, modo ut antea liberetur. Hoc promissum Jovi Tellus transfert, Titanes, ut videtur, in carmine chorico ultimum, quod instat, discrimen de summo rerum omnium imperio exhibent. Mittitur Hercules jussu Jovis (ab oraculo Pythico) cui Prometheus narrat, quae perfecerit et perpessus sit (fr. 180); cui iter ad Hesperides designat, cui divinos etiam, ut videtur, vaticinatur honores. Vinculis solutis et aquila interfecta (fr. 379) Hercules proficiscitur. Accedit Mercurius *ἀγοϱαῖος*, conciliat cum diis Promethei animum adhuc ferocem (fr. 187), audit vaticinationem, imponit ei coronam vimineam, *δεσμῶν ἄϱιστον* (Sphing. fr. 214. Welck. Tril. p. 50, n. 75) et pro honore et ne poenae obliviscatur. In his orationibus omnia, quae dubiam reddere possint Jovis justitiam, refelluntur. In fine nuptias Pelei cum Thetide indicatas esse consentaneum est.

Peleus enim, Aeaei filius, Jovis nepos, pater Achillis, deae, quam Jupiter amavit, maritus, optime vices agit divini illius novi generis heroum, quod Jupiter progenuit. Hercules enim est dei filius eumque manent divini honores, Peleus est homo, manet homo. Ne objicias, si solutus demum Prometheus profiteatur oraculum, antea constitutas esse non posse nuptias illas. Patet enim, Jovem, admonitum a Tellure, ut cum Prometheo pacem faceret, non potuisse non suspicari, has ipsas, quas cum Thetide parabat, nuptias esse fatales. Neque tamen tam levis est Jovis amor, ut sine ratione idonea eum missum facere possit.

32.

## Prometheus ignifer.

Scio rationem, qua haec composui, esse incertam, certum vero est, cogitationes, quae in iis insunt, quocunque velis modo, in Prometheo soluto fuisse significatas; certius etiam est, in Prometheo vincto inesse omnes eas, quas demonstravi. Tamen negari non potest, mire egisse Aeschylum, si his omnibus nihil praemisisset, quod verum iis qui spectabant sensum aperiret. Ironia, qua Prometheum tractari demonstravi, cum demonstrata est, est aperta: sed assiduo tragoediae studio opus erat, ut eliceretur, neque ullus interpres eam sine dubitatione agnovit. Quamquam ne mihi ipsi nimium confidere videar, testem huius ironiae vobis afferam criticum illum antiquorum poetarum longe optimum, Aristophanem. Hunc, ubi in Avibus Prometheum inducit, ad Aeschylum alludere, apertum est: nemo enim Promethei odio erga deos, in quo omnia versantur in

loco Aristophanis (1547 sqq. *Πρ.* *μισῶ δ' ἅπαντας τοὺς θεοὺς ὡς οἶσθα σύ.* *Πεισθ.* *νὴ τὸν Δί' ἀεὶ δῆτα θεομισὴς ἔφυς.* *Πρ.* *Τίμων καθαρός.*) tantum tribuit, quantum Aeschylus. Vide autem, quantopere fractus sit Prometheus Aristophanis, quanto pavore Jovem timeat. Quod inepte instituisset poeta summus, nisi etiam Aeschylum minime pro genio quodam qui nihil esset nisi divinus, habere Prometheum perspexisset: imo tum incredibilem illam divinitatis abundantiam ludendam judicasset. Praeterea e multis Aeschyli locis satis patet, miserum et imbecillum esse genus humanum, licet a Prometheo recreatum Pr. 84, 547; Th. 769; Ag. 222, 554, 1327; Niob. fr. 144; r. 288 cett.

At si Aristophanes, perlegens tragoediam, bene perspexit Aeschyli mentem, quomodo idem a spectatoribus exspectari poterat? Noverant quidem hi rationem fabulae, sed ne id quidem videtur suffecisse, ut omnia satis percipere possent quae Aeschylus significat. Sunt alia etiam, quae per se vix intelligimus, in hac tragoedia. Quid tandem est, quod innuat Prometheus, cum se ab Oceano in furto adjutum dicit? (v. 331). Neque in Oceani natura, neque in fabulis Hesiodeis quidquam inest, quo hoc explicetur. Licet quidem poetae paucis verbis innuere fabulam satis notam, sed haec non est satis nota, neque credibile est, omnia interisse, quibus explicaretur. Praeterea in Pr. sol. ad Caucasum religatus est Prometheus. In vincto nihil est, quod impediat, quin idem statuamus, imo e ratione itineris Ius alio loco demonstrabo, necessario, nisi omnia perturbas, ad Caucasum relegandum esse Prometheum. Cur tandem nusquam diserte Caucasum nominat poeta, sed loquitur potius, quasi notum esset,

rem versari in Caucaso? Ne multa, quia trilogiam composuit, quia in Prometheo ignifero dixit, quae ad perspiciendam Promethei vincti rationem erant necessaria, quia in hac tragoedia partes egit Oceanus, reconcilians, ut videtur, Prometheum cum Vulcano, quem de ignis furto iratum fuisse consentaneum est, quia denique e loco Hygini astron. II, 15, cum Schol. Pr. vinct. 94 comparato redditur verisimillimum, in prima jam tragoedia ad Caucasum relegari Prometheum. Hermannum enim qui summus exstitit continuitatis rerum in trilogiis exhibitarum impugnator, quae contra hanc protulit argumenta, ne ipsum quidem magno studio defensurum esse existimo, cum quam dubia et incerta sint ipse profiteatur (de Aesch. Pr. sol. p. 13). Quidquid faciat, demonstrari potest, in rebus poetae, qualis Aeschylus est, eas nihil valere. Nolit vero Hermannus ad eos nostram relegare disputationem, qui abstrusae cuiusdam sapientiae aenigmata reperire velint in Aeschylo (ib. p. 5): ea enim profecto non abstrusa est sapientia, si quis intelligit, eam esse indolem mentis humanae, ut semper contra divinam legem superbia efferatur semperque poenas huius criminis in vinculis luat artioribus: ita enim omnes sentiebant, in quorum moribus Aeschyli aliqua inest similitudo, Pindarus, Sophocles, Herodotus. Neque »saevientem« Jovem fecit Aeschylus, neque si quid in Prometheo docuit, docuit summum »constantiae, fortitudinis, animi magnitudinis exemplum« nisi in quo ipso vitium, quo omne laborat genus humanum, inesse ostendit: id quod jam satis demonstravisse mihi videor.

Cum vero symbolicum sensum fabulae etiam ab Aeschylo subditum esse constet, cum inde appareat, non sa-

tisfecisse poetae speciem meram spretis iis, quae symbolis continentur, cum praeterea a rebus mysticis minime abhorreret, fateor me non intelligere, quid impediat, quin Lemnia sacra eum adisse existimemus, ut ab his doceretur, quinam sub formis illis lateret sensus verus. Opus enim est poetae ut ita perspicere, adornare, sibique conformare possit fabulas, ut sibi sint verae: cum id solum, quod verum est poetae, tanquam verum sentiatur a spectatoribus. Itaque probabile est, perscrutatum esse Aeschylum fabulae rationem et quidquid in sacris Graecis de ea dicebatur; probabile, eum probavisse interpretationem, quam praebebant sacerdotes Lemnii. In tragoedias, in trilogiam eatenus tantum ea recepit, quatenus concinna erant legibus poeseos, atque id profecto constat, quidquid tractaverit, licet profectum fuerit e mystica sapientia, simulatque incredibili vi poeseos Aeschyli perfusum sit, redditum esse decorum, vivum, divinum.

## II. Orestea.

### 33.

In Orestea trilogia clarissimum exstat exemplum, quamnam rationem inter deos et homines intercedere cogitaverit Aeschylus. Agunt dii in ipsis rebus, quae ab hominibus geruntur, ita tamen, ut non desit homini libera voluntas. In domum Pelopidarum, jussae ab ipsis diis Olympiis, irruperunt Furiae, potestatem de ea exercent; jam scelus a scelere excipitur, neque ullus huius cladis etiam atque etiam crescentis conspicitur terminus, antequam diserto Olympiorum jussu facinus aliquod perficitur, de quo acerbissima suo jure Furiis sumenda est vindicta. Itaque lis oritur inter jus Furiarum et jus Olympiorum, quod enuntiat et efficiendam curat Apollo. Quae lis necessario aeterna esset et infinita, nisi summum jus et summa de rebus omnibus auctoritas esset penes Jovem: id quod per totam trilogiam gravissimis tum dictis tum descriptionibus exhibetur. Jupiter ipse est summus Olympiorum: itaque eius auctoritate victoriam reportat Apollo, superatis Furiis, attamen non contemtis, sed ipsarum mente mutata in eam benevolentiam, quae est Olympiorum. Quae

omnia dirimuntur regia Jovis sapientia, quae est Minervae. Vide haec per totius trilogiae tragoedias justo et certo ordine descripta. In Agamemnone Furiarum exhibetur potentia, aucta quovis scelere, ad quod committendum ipsae exhortantur; in Choephoris praevalet auctoritas Apollinis, qui Orestem mittit eique designat quae perficienda sint; in Eumenidibus Furiae et Apollo, qui antea idem egerunt, naturis quidem diversissimis, discedunt in contentionem, quam Minervae justitia dirimit.

## 34.

### Agamemnon.

Incipit tragoedia prima a precibus custodis, quibus superos invocat, ut malis quibus et ipse et regia domus vexetur, finem constituant (v. 1, cf. 18, 20). Deinde in primo chori cantico commemorantur ipsi illi dii, qui in tota fabula agunt, Jupiter, Apollo, Furiae, et hic quidem concordes: a Jove et Apolline immittuntur Furiae hominibus (59). Irrupeřunt Furiae in domum Pelopidarum per scelus Thyestis, illam πρώταρχον ἄτην, neque jam possunt ejici (1186 — 1192). Sed non haec solum domus iis est obnoxia, sed quisquis in hac tragoedia partes agit insignes. Et primum quidem Furias a Jove hospitali, cuius ira nullis lacrimis, nullo sacrificio placatur (70), missas videmus in Paridem (62, 749). Quae dii agunt, agunt per homines. Suscipit vindictae munus Agamemnon, sua sponte, non Jove jubente sed Menelai precibus et desiderio excitatus (414, 429): atque cum ille expeditionem susceperit, ipse Jupiter eum exhortatur (105, 111)

misso aquilarum portento. Quo ipso novum illud scelus designatur, a quo non liberum se conservaturus est Agamemnon, praevident enim superi, eam esse eius mentem, ut aras templaque Troiana cum ipsa urbe devastaturus sit, impietate non minore, quam ea, qua leporem gravidum Dianae sacrum lacerant aquilae, quibus ipse eum Menelao significatur. Diana, dea ultrix, vindictam sumit tam in rebus humanis, quam in rebus bestiarum: sua voluntate (131 sqq) expeditionem impedit, ventos mittit adversos, qui Aulide classem cohibent. Quae voluntas divina ut superetur, ut mutetur, jus divinum oraculis pronuntiatum jubet Atridas filiam Agamemnonis deae immolare (198 — 217). Ut Jovis voluntas rata fiat, Agamemnonis expeditione non opus est, cum in Jovis potestate innumerabiles sint rationes, quibus eam efficiat, itaque si Agamemnon neque filiae parcit neque toti populo Troiano totique Graeco, et stolide (800 - 804, cf. 471) agit et maxima impietate. A Furiis concitatus vel talibus animi sensibus, qui procreantur a Furiis (*βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις τάλαινα παρακοπά* 223, cf. E. 329), correptus scelus decernit (*φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν, ἄναγνον, ἀνίερον, τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω,* 220, cf. 1419) filiam non sine crudelitate (228, 231) mactat, exsecratione quidem eius oppressa (237), sed tamen Furias in se ipsum provocans (1432) justaeque opportunum se reddens vindictae (1396, 1406, 1521, 1527).

Perficit jam Agamemnon Jovis hospitalis voluntatem (327, 355, 362, 525) justaque Troianos affligit ultione (533, 812). Sed Justitia, quae Troianos punivit, sese convertit in ipsum (Ch. 935—938), qui in ipsa ultione magis etiam Furiis redditur subjectus. In eos enim, qui

multos interfecerunt, dii animadvertunt (460), quis vero maioris auctor est stragis, quam Atridae? Qui neque Graecis neque Trojanis pepercerunt, ut unam sibi recuperarent mulierem (225, 440; cf. Herod. I, 4 med.; A. Th. 1050): qua de causa praeclarorum plurimi Graecorum heroum sunt occisi (433 — 448) totaque Trojanorum gens ad internecionem deleta (528), quin deorum etiam templa polluta et vastata (527, cf. 339). Propterea tum apud Graecos invidiam subeunt Atridae, (450): metuuntque Argivi, ne domus, quae non integram in victoria sibi paranda servavit justitiam (464), a Furiis et Jove puniatur (463, 470); tum revertentes Graecos dii ulciscuntur immissis procellis (347, 645, 649), e quibus tamen Agamemnonem deus aliquis navem gubernans servat (663).

Ita ipse progreditur Agamemnon, summum gloriae fastigium adeptus (531, 907, 1337) sed in hoc ipso minime securus. Est enim sibi conscius, quod domus sua non integra floruit probitate (776), quae sola ab omni calamitate homines tuetur (761), imo alterum in ea scelus ab altero progenitum est (758, 763; cf. 154), neque ullum facinus perpetratum, quod ab omni vitio liberum esset. Propterea senes illi sapientes, regis amantissimi (806), curis fatigantur (103, 132, 478, 975), quas ne nuntius quidem de victoria, quem praeco laetus (567, 572, 573) affert, huiusque exhortationes omnino tollunt (786, 805, 988, 994 — 1000, 1030). Ipse Agamemnon deorum obedientissimus est et religiosissimus, ubique eorum opem invocat (810, 813, 821, 829, 844, 852, 922, 925, 928, 946, 952), ubique eos implorat, ut fortunam, quam sibi concesserint, conservent (846, 854, 929), quam religionem jure quidem repe-

timus a solita eius pietate, tamen non sola, sed simul a timore, ne fragilis haec felicitas evertatur. Vestes purpureas, quas sternit Clytaemnestra, neque libere calcare audet (921, 924, 938, 948) neque preces eius aspernari sustinet (944), ingreditur denique in iis, sed nudis pedibus (945).

Quaequae immolata filia peccavit, morte luit Agamemnon, neque in ulla amplius culpa est (magis etiam per hanc quam subit ultionem ἐλεύθερος φόνου, quam postea Clytaemnestra, E. 603). Itaque nihil in animis Argivorum pariter ac deorum quidquam valet in his rebus, nisi amor in regem qui a Jove ipso honorem repetit (43; E. 626), nisi luctus de turpi eius nece (1493, 1538), de sepulcro eius parum honesto (1411, 1430, 1616, 1646). Itaque criminis gravissimi culpam contraxit Clytaemnestra, quae, licet et ipsa deos colat (328, 913, 961), quin eos imploret, ut se adjuvent in nece Agamemnonis (973), tamen sanctissimas eorum leges violat (1645). Optat quidem domui pacem (1574), abhorret quidem ipsa a nova caede (1654); sed neque hoc desiderium neque mitior eius voluntas potest non esse inanis. Imo ut vinculis Furiarum implicitus jacet Agamemnon (1580), ita totius domus dominationem exercet genius Alastor (1468, 1475, 1481) qui in omnibus facinoribus aderat, juvabat, neque, cum nemo integrum servaverit animum (1505), ejici potest (1566). Idem, quod genius ille, agunt Furiae; itaque in libera harum potentia domum relinquimus. Et ipse Apollo, deus sanctus et a Furiis abhorrens, qui Graecis ad Troiam inimicus post reditum redditur amicus (σωτὴρ κἀπαγώνιος, 509—513), in hac tragoedia nonnisi vindicis, nonnisi perdendi munere fungitur (ἀπόλλων 1081). Ineunte fabula

eum Furias Troianis immittentem vidimus: idem puellam, quae maiestatem suam fraude minuerat (1208, 1211), ducit ad perniciem, ducit in domum diis invisam, malis, caedibus, exitio projectam (1090), ipsique mortem designat (1257, 1269). Ipse vero Apollo, vindex magnus, non potest non ulcisci foedum Clytaemnestrae facinus, ipse ultorem Orestem est missurus (1279, 1284, 1646). Omnium igitur numinum, quae in fabula agere videmus, voluntas jubet ultionem, quae tam certo manet sceleratam, quam Jovis auctoritati confidendum est, 1563.

Et quanta haec sit auctóritas, facile conspicitur ex ea ratione, qua in tota fabula Jupiter agit. Quaequae inter se certent, Jupiter, ipse fortissimorum adversariorum victor, suo omnia dirimit arbitrio, cum Jove nihil comparari potest (160—183). Itaque Jove auctore facta sunt, quaequae in domo Tantalidarum evenerunt, *διαὶ Διὸς παναιτίου πανεργέτα· Τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; Τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν;* (1485). Jupiter animadvertit in crimina Troianorum (62, 355, 362, 367, 704, 748), in culpam, quam Atridae contraxerunt, cum Helenae causam nimia cupiditate egerint (462, 468—470). Et tamen justam in eadem causa iis assignat victoriam (582), servat genus Atridarum (677, 970), gubernat facinus Clytaemnestrae (973), eidemque decernit vindictam (1563). Hanc igitur scimus instare. Ab eadem vero summa Jovis auctoritate possumus sperare, e caedibus et malis denique eventuram esse salutem. Jupiter enim per dolorem solet docere (177) eosque, qui sibi confidunt, curis levare (165). Quod idem egit in fato Iphigeniae (244): quod idem eum in universi generis fato effecturum esse sperandum est, licet, qua via usurus sit, homines ignorent (cf. S. 92),

licet nulla fere spes laeta prae ingenti illa malorum turba, quae domum opprimit, nunc oriri possit.

## 35.

## Choephoroe.

Domus Pelopidarum et luctu (51, 339, 407, 466, 566) et Aegisthi et Clytaemnestrae tyrannide premitur (Ag. 1639, Ch. 137 cett.). Penes superos vero est potentia eius elevandae et restituendae (204, 212, 262, 415, 962, 963), fletus mutandi in sonos laetos (340) malorumque avertendorum (775, 780, 782). Propterea Apollo, servator et vindex, mittit Orestem, ipsum et σωτῆρα et μόρον (1073), eumque diserto jusso, minis additis, jubet occidere matrem (κελεύων, 270, 300, 900, 1030). Itaque Orestes Apollini inservit, causam agens deorum, quorum maiestatem polluit Clytaemnestra [290] (μίασμα θεῶν, Ag. 1645; πατροκτόνον μίασμα καὶ θεῶν στύγος Ch. 1028; τὸ πᾶν Διὸς σέβας παρεκβάντες οὐ θεμίστως, 645, 635—638, 902), et pollicetur Apollo eum peracto facinore liberum fore a crimine et poena (1031; E. 799). Adjuvatur Orestes a Jove (19, 395, 878), cuius leges enuntiat et ratas facit Apollo, a Jove cum Robore et Justitia (245), a Parcis Jovi obtemperantibus (306, 382). Ipse Apollo ipsam rationem docet Orestem, qua res peragenda sit, fraudem, ut fraude Agamemnonem illi interemerint (556—559), ipse cum Mer-

290) Ne templa publica ingrederetur adultera, Athenis lege cautum erat, Demosth. Neaer. p. 1374.

curio perfico in ipso facinore eum adjuvat (808—814, 953—957), postea etiam eum tuetur (1063) et a piaculo lustrat (906, 1038, 1060). Neque amplius novam caedem haec caedes est progenitura (805, 826), lux affulget (961, 972), integritate enim divinum favorem homines adipiscuntur (958). Atque cum antea nemo Pelopidarum liberum se tenuerit ab injustitia, ab impietate, justissime nunc punitur Clytaemnestra (evenit δίκη ἐξ ἀδικῶν, 398), cui directo adversatur Justitia (61, 244, 308, 311, 361, 461, 641, 646, 949, 988, 1027), eius caedem pro conjugis caede flagitans (312, 400, 930), quam eandem poscunt Furiae (402, 475, 577, 651), Justitiae superisque inservientes (cf. 462), ut ne pepercissent quidem Oresti ultionem negligenti, sed foedissima persecutione eum ursissent, jussu Apollinis (283, 925). In quibus omnibus agentem clare cernimus Apollinem deum vindicem et servatorem.

Quam egregie deorum, quos coluit, naturam perspexerit Aeschylus, patet ex invocato in hac tragoedia Mercurio. In tota trilogia exhibetur tristis deorum inferorum dominatio conversa in salutem deorum Olympiorum victoria confirmatam. Summum huius conversionis momentum exponitur in Choephoris, ipso Orestis facinore, profecto ex artibus Furiarum, salus paratur. Vides, quam apte hic Mercurius invocetur, cuius munus est conjunctio eorum, quae sibi contraria sunt. Sicut Mercurius deus inferus ex inferorum caligine salutem evocat, eamque evocans ipse egreditur,, ipse vertit in deum superum, deum Olympium, ita ipsa generis salus prodit ex aerumnarum et scelerum caligine, ipso cruento facinore, quod jubent inferi pariter ac superi, conditur; firmatur denique per Orestis victoriam in certamine cum Aegistho, quod certa-

men praeparatum fraude, auctore Mercurio, infero, ipsum a Mercurio nocturno gubernatur (726). Itaque Mercurius invocatus jam a praecone reverso, ut domui adsit (Ag. 515), liberis Agamemnonis assignat πρᾶξιν οὐρίαν Ch. 814, qua etiam in Eumenidibus utitur Orestes, quem supplicem et exulem, morem gerens Apollini, Athenas ducit et comitatur Mercurius superus (E. 90).

Vidimus in eo omnes consentire deos, superos et inferos, vindictam sumendam esse de Clytaemnestra: et quia ipsa naturae lege jura patris transeunt ad liberos (505), neminem hoc jubere possunt, nisi Orestem, et Jupiter ipse ubi in hac tragoedia commemoratur, stat a partibus Orestis: summa, quae sibi est, potentia fortem fortunam ita dirigit, ut justa perficiatur vindicta (785, cf. 245, 306), invocatus in ipso discrimine (855), pater Justitiae, quae cum Apolline (953) Orestem in caede matris adjuvat (949); ipse omnia ita disponens, ut e malis Pelopidarum prosper prodeat eventus (795). Atqui naturae vinculis etiam cum matre filius conjungitur (παθοῦσα δ' οὕτω δεινὰ πρὸς τῶν φιλτάτων E. 100; ζωνῆς σ' ἔθρεψεν ἐντός, E. 607), et hac omnium, quae in toto genere acciderunt, justissima caede nulla est magis horribilis. Itaque simulac matrem occidit Orestes, simulac nece crimen luit Clytaemnestra, ut jam libera sit a culpa caedis (603), Furiae in eum irruunt (912, 924, 1054), qui delirus Delphos fugit et tutelam ab Apolline sibi promissam implorat (1035—1039). Haec igitur quaestio remanet, utrum deorum Olympiorum voluntas, an jus Furiarum, quae necessitudinem inter matrem et filium intercedentem observant, sit superius. Supra Jovem vero esse neminem, tum in Agamemnone, tum in Choephoris satis indicatum est, ita-

que ut in Agamemnonis exitu dubium esse non poterat, quin ultio maneat Clytaemnestram, ita nunc de Orestis salute dubitari non potest, cum optimus servator et lustrator sit Apollo. Haec igitur tragoedia tam laeta spe finitur, quam tristis erat finis Agamemnonis: id quod utrumque concinit cum numinibus deorum, qui in utraque fabula praevalent. Tamen maximopere intenti tenentur animi, quaerentes, quanam denique via Orestem dii servaturi domumque contra omnem Furiarum impetum in posterum tuituri sint (*ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει μετακοιμισθὲν μένος ἄτης*, 1075). Hominibus igitur in hac re nihil amplius agendum est, litigaturus est Apollo cum Furiis, a qua lite diremta pendet etiam Pelopidarum salus aut pernicies.

## 36.

## Eumenides.

Ineunte statim tragoedia ultima significatur ratio numinum, quibus partes sunt agendae. A Tellure tenebricosa et a Titanibus oraculum transit ad deos Olympios, Themis, quae ipsa jus divinum in sese continet, sponte ac libenter Phoebae cedit, quae Phoebo sacra illa tradit pro dono natalicio. Phoebus Loxias Jovis leges enuntiat (17), Jovis, qui numinum omnium supremus est (28), Jupiter ipse constituit, maiorem patri quam matri honorem esse tribuendum (640, 750), a Jove repetitur potestas Mercurii, qui Orestem comitatur et tuetur (93), Jupiter sanxit matrimonium (214, 218), quod maculavit Clytaemnestra (Ag. 1626; Ch. 917), apud Jovem, id quod ipsae profitentur Furiae, summus honor est Apollinis (229); Jovis

jussu constituta est supplicum sanctitas quam reveretur Apollo (232); a Jove ipsum Furiarum munus derivatur (365, 392); Jovis auctoritatem venerantur Furiae, Apollinis tantum testimonio fidem denegantes (622, 640); Jovis justitia summum valet, ei omnia obtemperant, ne jusjurandum quidem judicum eius voluntate est superius (619-621), sicut liberum omnium elevandorum et deprimendorum arbitrium est penes Jovem (650), Jupiter ipse per Apollinem jussit Orestem occidere matrem sceleratam (618, 713, 797), Jovis consilia falli non possunt (717), Jupiter cum Minerva et Apolline servat Orestem (760), Jupiter satis valet, ut etiam violentia Furias coercere possit (826), a Jove omnia repetuntur, quibus ipsa excellit Minerva (850, 973).

Si omne jus supremum omnisque justitia penes Jovem est, nihil requiritur, nisi ut huius voluntas enuntietur, cui non obtemperare neque mortali cuiquam licet, neque immortali. Justitia vero etiam in eo cernitur, quod adversariorum jura agnoscimus, spectamus, investigamus. Furiae, quae ipsi Justitiae inserviunt (312, 538, 553), immissae sunt in domum Pelopidarum a superis ipsis (208-210, 392), ibique longaevam exercuerunt dominationem. Ultimum, quod domus illa contraxit, piaculum est gravissimum, et hoc ipsum tum jussit (202) tum lustravit Apollo (204, 280, 283, 445, 451), supplicemque fraude eripit (149, 153) e potentia Furiarum, quas ipsa contra filium provocavit Clytaemnestra. Propterea Furiae contendunt, transgressum esse Apollinem leges justitiae (154, 163), minuisse eum suam ipsius maiestatem (170), Orestisque victoria omnem eversum iri justitiam (516). Itaque ostendendum est Apollini, justum esse quod egerit, eoque

demonstrandum, revera Jovem hoc jussisse, idque agendum est judice Minerva, quae regia omni sapientia Jovis ornata est (81, 224, 260), cuius sententiae tum Orestes (243, 468) tum Furiae (435) se subjiciunt. Patroni munere fungitur Apollo, deus illustris et lustrator (62), ideoque Furiarum, quae nullam admittunt lustrationem, summus adversarius. Nititur hic jusso Jovis, quod nullo modo injustum esse possit (614—621), ostendit, quomodo hoc cum Jovis natura et legibus concinat, quia sanctiore jure vir utatur, quam mulier (625—639). Tantum ipsae Furiae Jovis auctoritati tribuunt, ut nihil agant, nisi quod contendunt, minorem tribui a Jove patri, quam matri, honorem (640—642). Cum etiam hoc refellerit Apollo, Minerva, Jovis filia patris amantissima (738), sententiam fert in favorem Orestis, qui ipse dicitur patris amantissimus (Ch. 1050).

Absolvitur Orestes per liberam deorum Olympiorum voluntatem, quippe quibus obtemperaverit et inserviverit: itaque bene vertunt fata Pelopidarum. Furiae vero, quibus haec domus erat subjecta, non sponte cesserunt sed vi ejectae sunt, justa quidem vi, quia summum jus est penes Olympios. Iidem vero Olympii Jove auctore Furiis confirmaverunt honorem, quem Parca nascentibus assignavit (335, 345, 392), et quicunque honor a Jove constitutus est, inanis esse non potest (395). Et tamen laesa est eorum sors antiqua (173), minuti sunt honores (324), hostia (304) quae jure iis sacrata erat (κύριον ἄγνισμα) iis erepta est: idque confirmatum auctoritate judicii (780, 839). Restituendus est honor ille minutus, restituitur per ipsam regiam Jovis sapientiam, quae eum minuit, per Minervam. Minerva Furiis sibi pariter et

omnibus superis invisas (73, 350, 386, 411) summa aequitate recepit (414, 476, 848, 881), nihil venerationis iis detrectat: id vero agendum est, ut earum natura, quae Olympiorum menti adversatur, permutetur in eam, quae Olympiorum est, benevolentiam. Missum faciens Jovis fulmen, per quod vi eas superare posset, Furias, quae antea nonnisi malorum et exsecrationis causam egerunt, Minerva permutat in benevolas, ut linguis faveant (922), ut pro atris vestibus (352, 376; Ch. 1045) nunc indutis purpureis honorentur[291]) (1028): et ita mala omnia a terra Attica, cuius regina est, partim propulsat, partim vertit in prospera. Ne per hanc de Furiis reportatam victoriam male se habeant leges justitiae, id quod illae minatae sunt (490—528), dea instituit Areopagum.

291) Cf. not. 61.

## III. *Fabulae reliquae.*

### 37.

### Septem adversus Thebas.

Si quis insignem illam et accuratam artem intellexerit, qua Oresteam composuit Aeschylus, satis ei constabit, poetae qui opus tam artificiosum confecerit, tragoedias tam simplices et rudes, quales a plerisque esse existimantur fabulae Aeschyli, satisfacere non potuisse. Itaque nobis non dubium est, quin tragoedia illa, quae Septem adversus Thebas inscribitur, nihil sit, nisi pars trilogiae. In Orestea observatas vidimus certas quasdam leges, ad quas officia diis, qui omnium sunt auctores, gerenda per singulas tragoedias sunt descripta, easque has, ut in prima tragoedia Furiarum, in secunda Apollinis praevaleat auctoritas, in tertia de utraque judicium feratur. Similes leges etiam in ea, de qua nunc dicimus, trilogia constituisse poetam probabile videtur; temerarium vero est, easdem quaerere in omnibus, imo prorsus alia ratione compositam esse trilogiam Danaides, mox videbimus, aliamque etiam in hac observatam esse, credibile est. Quaenam vero haec fuerit, dictu est difficillimum. Missis omnibus, quae non ad res divinas pertinent, id animadvertimus, ipsius huius

tragoediae duas esse partes: in priore (1—630) agitur de hostium impetu et de patriis Thebarum diis, qui ut eum propulsent invocantur, in posteriore de fatis et conditione domus Labdacidarum, in quibus Apollo et Furiae auctoritatem exercere percipiuntur. Vide enim, si priorem partem pervolvimus, statim initio invocatum Jovem averruncum v. 8; deos indigenas Terramque matrem 14, 16, 21, 23, 35, 69, 77, 86, 97; Martem proavum 105, Minervam Oncam, Neptunum, Martem, Venerem proaviam, Apollinem, Dianam, Junonem 128—165, e quibus patriorum Thebanorum deorum consilium est compositum (220, 251) imploratos, ut opitulentur (*πυργοφύλακες* 168, *λυτήριοι* 175), neve, qui est mos deorum ubi urbs ab hostibus expugnatur, abeant et Thebas deserant (216, 304). Et licet dubitet Eteocles, an Thebarum curam sint gesturi (217), cum magnum aliquod valere apud superos exsecrationem Oedipi (70) seseque et domum suam diis invisam esse sciat (702): iidem postea etiam invocantur et adorantur, et ipse Eteocles a Marte et Justitia (414), a Diana antistite cum diis reliquis (450), a Minerva Onca (501), ab Apolline Loxia, quem perniciem hostibus praedixisse novit (618) et prae omnibus a Jove exspectat, ut superbas et impias (427, 442, 469, 483, 531, 551) eorum minas vi et fulminibus coerceant (445, 453, 485, 520, 614, 630). Hasque preces superi exaudiunt, Jupiter superbia hostium dejecta (794) cum diis indigenis Cadmi arcem servat incolumem 822—826, 1074.

Cum vero in hac ipsa ope, quam Thebis tulerunt, eam exercuerint superi legem, quam ipsi dederunt, vindictam de quavis impietate esse sumendam: eadem hac lege jussam videmus Labdacidarum perniciem (*ὤλοντ'*

ἀσεβεῖ διανοίᾳ, 831). Etenim ex longo inde tempore domus eorum Furiis est obnoxia. Ter Apollo Laium monuerat, ne liberos gigneret, solaque hac lege integram urbi mansuram esse salutem praedixerat (749). Laius jusso parum obtemperans Oedipum genuit (750), qui patrem interfecit, matrem in matrimonium duxit (751—930), filios genuit sanguinolentos (755), quibus honorem paternum impie minuentibus (786) exsecratus est, gladio iis regnum esse partiendum, 788, 884, 892 cett. Quas minas Furia ratas facit 645, 709, 720, 791, 819, 832, 887, 976, 1055; auctore Apolline 801, 812; qui oraculi quod pronuntiavit curam gerit 842, cui deo sancto et puro domus illa, in qua nemo a piaculis integrum se conservat, non potest non esse invisa, 691.

Itaque justissime res omnes a diis videmus compositas, vindictam tam de hostibus tum de Labdacidis sumtam, urbem servatam (795). Sed urbi etiam perniciem vaticinatus est Apollo, urbium enim sors pendet a facinoribus regum. Et nunc quidem incolumes evaserunt cives, cura vero illa, ne cum regibus haec quoque intereat (764), manet in animis mulierum Thebanarum, quia quae oracula praedicuntur nunquam irrita manent (μέριμνα δ' ἀμφὶ πτόλιν· θέσφατ' οὐκ ἀμβλύνεται 844). At urbi piae quomodo justam justi dii perniciem possunt infligere? Quia ea est indoles humana, ut nunquam se integram conservet. Quamvis clarissimum nuperrime dii dederint exemplum, quomodo impietatem ulciscerentur, ne ipsi quidem Thebani victores aversantur impietatem: mortuo Polynici sepulcri honorem denegant, quamvis ipsae eorum mulieres intellexerunt, morte communi mistoque cruore fratrum inimicitiam esse finitam (938), quamvis Polynicis causam jam

ad deorum jus referendam esse moneat Antigona (1047). Vides quam insigne imbecillitatis et stultitiae humanae exemplum in extrema tragoedia statuerit poeta. Quod ipse duobus locis significat: τραχύς γε μέντοι δῆμος ἐκφυγὼν κακά 1044, et: καὶ πόλις ἄλλως ἄλλοτ' ἐπαινεῖ τὰ δίκαια, 1071. Hac impietate jam ipsi cives Thebani ultionem divinam in sese provocant, Furiae auctoritas non solum per domum Labdacidarum, sed per totam gentem pertinet: exspectamus urbis interitum. Itaque in extrema tragoedia diversas, quibus in fabula superi egerunt, rationes videmus conjunctas ad eundem tendere finem.

Quae cum ita sint, negari non potest, aptum trilogiae exitum praebere videri vel Epigonos, ubi ultio divina evenit, vel Eleusinios, ubi corporibus Theseo auctore sepulcro traditis scelus quodammodo expiatur, ut ultio saltem differatur. Comparatis vero tragoediis Euripidis, quem in universo harum fabularum nexu secutum esse Aeschylum admodum probabile est, verum videtur esse, quod statuit Welckerus, ultimum huius trilogiae drama versatum esse in fatis Antigonae et Oedipi morte. Quod si recte arbitramur, putandum est, Aeschylum ita rem instituisse, ut Furiae missa domo Labdacidarum et Oedipo Athenis expiato omnes jam minas contra Thebanos converterint, qui tum mortuos, tum Antigonam, tum miserum senem Oedipum impie tractaverint, fabulam ipsam vero minus in his minis esse versatam, quam in exhibenda extrema vita Oedipi malisque eius pacatis, idque ut videtur, dum Eleusinia adiret mysteria. Tum sicut mediae tragoediae pars posterior pariter ac tragoedia ultima in fatis Labdacidarum versatur, ita pars prior pariter ac tragoedia prima in rebus bellicis, in rebus principum Argivorum. Pro hac enim

prima habendam esse Nemea, certo mihi videtur constare. Utramque fabulae partem in ipsa tragoedia, quae nobis servata est, videmus conciliatam, neque dubium est, quin interioribus cogitationum vinculis tota trilogia pariter ac nostra tragoedia fuerit conjuncta. Ratione admodum simili constitutam fuisse eam trilogiam, cuius medium drama erat Persae, infra demonstrabimus.

## 38.

## Supplices.

Supplices tragoedia media posita erat inter Aegyptios et Danaides. Exhibetur in ea transitus Danaidum ab Aegypto in Graeciam, a moribus barbaris ad mores Graecos, a diis barbaris ad deos Graecos. In tota tragoedia sese avertunt puellae ab Epapho eiusque matre, a Nilo, a reliquis Aegyptiorum numinibus, non quidem ob contemtum, sed quia nova inveniunt et diviniora et patria patriae novae. In primo statim cantico chori hunc transitum clare cernimus, quem faciunt sub auspiciis Jovis, qui omnium est auctor, qui hic celebratur Ζεὺς ἀφίκτωρ v. 1. Salutant deos Argivorum indigenas cum urbe, terra, aqua, heroibus, Jove servatore, 24; eorumque opem implorant, 34. Deinde quasi revertentes invocant Io Isidem cum Epapho, deam illam, quae ipsa bene transitui prospicit, cum idem ipsa fecerit iter, regione quidem diversa, 41. Io est dea Aegyptiorum, quam aptissime ineunte tragoedia in memoriam revocat poeta, cum deorum Aegyptiorum auctoritatem in tragoedia Aegyptiis valuisse consentaneum sit. Finito hoc cantico propius jam acce-

dunt ad deos Graecos, invocant Jovem, Apollinem, Neptunum, Mercurium, aptissime quidem hos omnes, cum Apollo ipse exul fuerit (215), Neptunus in navigatione iis propitium se ostenderit, Mercurius peculiari suo munere quemvis transitum gubernet. Precantur hos deos, ut in animis Argivorum, quos appropinquantes cernunt, favorem erga se excitent, 189—223. Eundem ab aliis ad alios deos transitum vide in iis canticis, quae media sunt tragoediae, quorum in priore celebrant Ionem eiusque iter cum Nilo et Epapho 535—589, in posteriore numina Argivorum, a quibus jam sunt in civitatem receptae, Venerem, Martem, Dianam, Apollinem, Jovem fertilitatis providum; Musas, omnes deos indigenas 630—706. Eandem transitionem habes in rixa cum praecone advena, ubi post Nilum invocatum (880) adorant Argivorum Tellurem matrem eiusque filium Jovem, 890. Postquam denique rex deos Graecos barbaris numinibus opposuit (921, 922); diserte in fine fabulae Danaides puellae profitentur, se relictis numinibus Nili totas se dedere diis Argivis, qui circa Erasinum habitent, 1019—1030: invocantur Diana, Venus, Jupiter, 1031 sqq. Solorum jam auctoritas colitur deorum Graecorum, et quin iisdem solis in ultima tragoedia haec tributa sit, nemo dubitabit. A Jove vero omnis tum barbarorum tum Graecorum numinum repetitur potentia, (σὸν δ' ἐπίπαν ζυγὸν ταλάντου 822), quippe qui divinitate ornaverit Io et Epaphum, qui cum ipso sunt Danaidum dii gentilicii (θεοὶ γενέται 77).

Jovi confidunt Danaides, Jovis voluntatem in omnibus quae eveniunt, ratam fieri sciunt. Et in nulla fabula Aeschyli Jovis potentia et voluntas conciliatrix et salutaris tantopere celebratur, quam in nostra. Causa haec

est, quod quaecunque sibi contraria existunt, conciliata sunt in Jovis natura et voluntate. Jam tota haec quae Danaidum fata exhibet trilogia ita comparata est, ut si missum facimus illum a barbaris ad Graecos transitum, etiam ex ipsis diis Graecis fata illa moderentur duo numina sibi maxime contraria, quae tamen iis quae agunt unius Jovis voluntatem efficiunt, Minerva et Venus. Minerva Danaum eiusque filias adjuvat contra Aegyptiorum impetum, victis exulibus fugam designat easque Lindi sibi templum condere jubet. Huius igitur auctoritate sancitum est odium Danaidum adversus Aegyptios, et ab eadem hac dea cum Mercurio eas post caedem maritorum lustratas esse narrat Apollodorus, quod utrum ab Aeschylo dictum sit necne non dijudicabo, neque nostra interest eum i satis constet, bene hoc concinere cum cogitationibus Aeschyli. Novimus enim ex Orestea, id facinus jure lustrari quo perfectum sit aliquid, quod jusserit Jupiter. Jovis voluntatem cognoscimus e Prom. 853—869. Demonstravi id agere Jovem ut filiis gignendis divinum procreet genus mortalium (§. 15). Cum vero Jupiter sit deus Graecus et Graecos diligat pariter ac poeta ipse, Graecis e bona assignat, quae ex hac divina stirpe eventura sunt. Itaque opus est, ut Danaides transmittantur in Graeciam id quod bello Danai cum Aegypto consiliisque Minervae efficitur. Jam vero opus est nuptiis et amore: itaque Veneris incipit negotium. Atqui excitatum est illud bellum et odium voluntate divina, quae parum facile exstinguitur, itaque reliquae Danaides maritos occidunt, sola Lynceum servat Hypermnestra, amore mollita (Pr. 865), haec regium paritura est Argivorum genus, (Pr. 869), haec proavia Herculis (Pr. 871) et Persei. Huius a patre

vincula conjectae causam agit Venus eamque liberare jubet, id quod satis patet e fragmentis tragoediae ultimae.

Mira arte haec omnia in Supplicibus significantur. Si loci illius, quem modo attuli, recordaberis, Jovem in rebus omnibus gubernare momentum trutinae, intelliges, quomodo hoc in tota trilogia sit expressum. Cogita tibi in altera lance Minervae auctoritatem, in altera auctoritatem Veneris, quarum illa res in Aegyptiis, haec in Danaidibus dirimit. Vides, quam egregie institutum sit, quod in dramate medio omnia repetuntur a Jovis auctoritate. Pertinet vero, ut par est, numinum illorum auctoritas etiam in Supplices, id quod summa aequalitate distributum est. In Supplicibus enim semel invocatur Minerva, idque ineunte tragoedia, ubi mentio fit eius templi (144): precantur Danaides, ut virgo virgines tueatur. Semel invocatur etiam Venus, idque in extrema tragoedia, ubi nonnullarum puellarum animus mollescit, 1035 (ubi quod ei opponitur numen Dianae aptissime factum esse quisque judicabit, manet enim reliquarum animus atrox virisque inimicus). Praeterea in priore, eaque maiore, tragoediae parte revera solius vigere videmus Minervae potentiam, quam cernimus in forti puellarum animo, quo mortem et miseriam malunt, quam nuptias, velut 392, 465. Contra versus finem fabulae sensus omnis quodammodo mollescit, praeconem excipiunt ingenti pavore, velut 738, 779, 825 cett., summamque Veneris potentiam ipse adumbrat Danaus, 1000—1005. Pollicentur puellae sese restituras esse cupidini, nisi quid novi placuerit diis, (εἴ τι μὴ θεοῖς βεβούλευται νέον, 1015). Sed hoc ipsum factum est in Hypermnestra.

Jupiter in omnibus adoratur chori canticis, saepius

etiam, quam in aliis tragoediis, maxime vero et splendidissime in eo, quod in media positum est tragoedia. Jovis voluntatem his omnibus ratam fieri saepissime per totam tragoediam indicatum est, et primum quidem (v. 86—110) arae confidunt virgines, modo haec revera sit Jovi dicata (εἰ θείη Διὸς εὖ παναληθῶς, 85, ubi nihil mutandum): Jovis enim voluntatem non posse manere irritam, sed esse eventuram, quamvis caligine obscuratam (92), quamvis cum magna clade mortalium (88) per dolosam superbiae ultionem (110). Apertum est in his caedem Aegyptiadarum innui a poeta, nesciis ipsis, quantum valeat id quod dicunt, puellis. Quia quod e Jovis voluntate egerunt sibi consciae sunt, certissime sperant bonum eventum, τελευτάς πρευμενεῖς (140), quia Jupiter nunquam genus suum obliturus sit (172, 531), quia etiam Inachi filiam Io per summa mala ad beatitatem perduxerit Jupiter (571, 599, 1065): confisae praeterea legibus eius supplicum tutoris 345—437. Bene vero hoc etiam aliae sentiunt Danaidum, Jovis voluntate juberi etiam nuptias cum filiis Aegypti: si hoc verum futurum sit, id modo agentes, ut in ipsis nuptiis sibi libertatem et potentiam a Jove precentur: Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέρατος. Μετὰ πολλῶν δὲ γάμων ἅδε τελευτὰ προτερᾶν πέλοι γυναικῶν (1043, 1056, 1069—1074), quamquam cum aliae acerbissimo nuptiarum odio iis repugnent, ne id quidem contendere audent, se certo perspicere, quid constiturus sit Jupiter, 1058.

## 39.

### Persae.

Cum hae duae, de quibus diximus, trilogiae conje-

ctura sint compositae, Thebais admodum probabili, Danais certa: jam habemus trilogiam historico testimonio designatam, qua plerique putaverunt esse evictum, vel diversissima argumenta in trilogiis ab Aeschylo esse conjuncta. Nos quidem sententiam de hac re nec possumus nec volumus retinere, antequam vero de iis dicemus, quae nonnisi conjecturis construi possunt, ea exponemus, quae certa sunt et ex ea, quae nobis servata est, tragoedia clarissime patent.

Certa lege res humanas adornant superi, certa lege omnia distribuerunt. Ita Persarum populo dominatum Asiae totius (763) gloriamque bellorum terra gerendorum assignavit Jupiter (*θεόθεν κάτα μοῖρ' ἐκράτησεν τὸ παλαιὸν, ἐπέσκηψε δὲ Πέρσαις πολέμους πυργοδαΐκτους διέπειν ἱππιοχάρμας τε κλόνους πόλεων τ' ἀναστάσεις* 101—107). Hanc gloriam reges Persarum affectaverunt, hac voluntate deorum favorem retinuerunt (772), ideoque incolumem a magnis cladibus servaverunt potentiam (*Δαρεῖος ἀβλαβὴς τόξαρχος* 555, 164, 652, 711, 855). Hac gloriae portione a superis concessa, hac *μοίρᾳ* sua parum contentus fines sibi praescriptos excessit Xerxes, Persas trans mare duxit (65), navigationem docuit (108), omne imperii robur seseque ipsum ratibus commisit (112, 129, 552). Quae superbia, id quod sapientes Persae seniores praesagiunt (10, 114) efflorescens fert fructum perniciei (821), quia Xerxes, maius aliquod affectans, genio, qui ei praesens erat, mutato magnam prosperitatem perdidit: Jupiter enim superbos hominum animos castigat et coercet (825—828, 251). Dii, et prae ceteris Neptunus, quos superare voluit vincto Bosporo (750), eum in cladem trudunt, (742), antea ei amice blandientes, sed hoc ipso artificio eum decipientes et per-

dentes (93—100), navalem victoriam ei invidentes (362) navium clade maximam pedestribus copiis cladem inferentes (279, 552, 680, 728). Etenim id quod fieri solet in iis, qui secus faciunt atque quae jubent dii, magnum impietatis crimen commiserunt Persae templa et aras deorum vastantes (809). De his dii sumunt vindictam (808), servant urbem Palladis (347), quippe cui, ut reliquis Ionibus mare et classem assignaverint (949, 1011), vetustas oraculorum minas Xerxe regnante ratas faciunt (740), mari superatos jam etiam gloria bellorum terrestrium privant, Doriensium hastae victoriam Plataeensem assignant (817), ita ut penitus concutiatur Persarum imperium (585, 594) et intereat domini regis maiestas (588, 590). Ipse pristinus rex Darius, quem nonnisi adoratione salutant Persae senes, (157, 644, 694, idque non quia ab inferis progreditur, sed ἀρχαίῳ περὶ τάρβει 696, 703) haec omnia enuntiat, juvenilem filii superbiam castigat (782), regem nulli judicio obnoxium (213) monens de Jove ipsius ut omnium judice gravique vindice, senesque illos, cives regi subjectos, regem castigare et docere jubet (829—831), id quod revera faciunt simulac Xerxes advenit, nulla amplius religione coerciti (918, 929, 955, 972 cett.)

In his omnia sunt expedita, modo de oraculis quaerendum est. Simplicissimum erit, hoc statuere, his oraculis pronuntiatam esse ipsam illam divinam terrae marisque distributionem, ut Asia cum bellorum terrestrium gloria Persis, mare Graecis assignatum sit, quam legem si quis Persarum rex laesurus sit, Bosporum clausurus, copias traducturus, mansura sit illum clades haec, qua omnis bellica gloria terra marique sit interitura. Talia oracula quae circumferebant Graeci, ex Herod. VII, 6; IX, 42,

45 attulit Müllerus (Eph. Gott. 1827, 68); monens, esse probabile, pronuntiavisse haec Phineum vatem in prima trilogiae fabula. Omnia eum directo praedixisse, non est consentaneum, quia neque ita loqui solent oracula vetusta, neque bis Aeschylum pugnam Plataeensem descripsisse credibile est. Quid igitur dixit? Vide quid actum sit in Phineo. Advenerunt Argonautae, Boreadae regem ab Harpyiis liberaverunt, qui gratus navigationem iis designavit. Habes igitur fata primae Graecorum navigationis eiusque clarissimae exhibita: et verisimillimum est, id ipsum professum esse Phineum, Graecis a diis tributam esse summam artem navigandi, summam potentiam et gloriam per naves, per navigationem adipiscendam.

Sed hanc non solam in Persis tragoedia habemus exhibitam, non magis eam, quam victorias terra reportatas, tum in Psyttalea insula, tum ad Plataeas, quam utramque praeparavit victoria marina. Vides jam egregie cum hac terrestri victoria concinere narrationem victoriae Himerensis, quam Welckerus in ultima tragoedia exhibitam fuisse summo acumine conjecit [292]. Ratio comparatae trilogiae similis est eius, quam in Thebaide invenimus, ubi in media fabula ea sunt conjuncta, quae separata primae et ultimae sunt principalia. Vides etiam quam apte deo marino hanc narrationem tribuerit poeta, cum in mari summam Graecorum gloriam versari e prioribus dramatis cognoverimus. Si quis erit, qui dubitet, num contra li-

---

292) Glaucum, cuius forma ex humana et pisci erat composita, introduci in tragoedia non magnopere mirabitur, qui meminerit Ius cornigerae in Prometheo.

brorum auctoritatem restituendus sit Glaucus marinus pro Potniensi, reputet is, quantum hac mutatione lucremur, reputet is, in omnibus reliquis tetralogiae dramatis adesse vatem, Phineum, Darium, Prometheum, e quorum societate non tam facile expelles quartum vatem, Glaucum marinum. Misso jam dramate satyrico consideremus hos vates eorumque vaticinationem. Nonne mirum est, quod in quavis fabula ex uno trium illorum regnorum, in quae mundus est divisus, vates unus procedit? Darius e terra, ab inferis, huius favorem Graecis annuntians cum in omnibus, quae loquitur, tum v. 792, Glaucus e mari, maris marinorumque deorum benevolentiam ostendens. Phineus quidem est homo, sed Phineus propterea oracula profitetur, quia Harpyiae a Boreadis sunt devictae, qui utrique pertinent ad regnum aeris, ut etiam in hoc omnia ita comparata esse appareat, ut prosper inde Graecis contingat eventus. Ne omittamus drama satyricum quod versatur in igni et in Prometheo. Ridiculum est, cogitare de quatuor elementis, quae neque statuebat Aeschylus, neque eorum numinibus gubernatam describere poterat tetralogiam. Sed tria illa regna saepius commemorat, ut quae maxime in oculos cadant ideoque facile a poeta percipiantur et distinguantur (cf. §. 4 et §. 14). Quod his in dramate satyrico addidit ignem: id inde repetendum est, quod ignis vitae et artibus humanis est maxime necessarius. Idem vero ignis Athenas vastaverat, et tamen dii urbem *ἀπόρθητον* statuerunt (P. 348): itaque hoc ipsum a Prometheo in hoc dramate praedictum esse existimo, splendidiorem e flammis et incendio[293]) urbem esse evasuram.

293) Huc optime referes fr. 176 ubi Satyro perniciosam vim flammarum describit Prometheus.

Praeterea fortasse sacrum in prytaneo Athenarum ignem accendit ludisque in quibus faces cursu portabantur futuram Graecorum et imprimis Atheniensium celebravit victoriam. (Welck. Tril. p. 507.)

## 40.

## Psychostasia.

Cum his trilogiis si alias comparaverimus, de earum etiam institutione probabilia effici poterunt. Sed ab iis abstineo, ne incerta proferam, unam tantum monens videri fuisse simillimam trilogiae Danaidum. Cum Psychostasia optime conjunguntur tum Jaculatrices tum fabula qua Achillis mors (fr. 264, quod e Psychostasia desumtum esse non potest, cf. Welck. Tril. p. 437) erat exhibita. Vide jam, quaenam in hac trilogia numina egisse videantur. In Psychostasia introducebantur Aurora et Thetis, quarum utraque Jovem precatur, ut filium servet (fr. 263). Aurora dicebatur Cissia, Cissiae dicuntur Amazones ex oriente profectae (Ch. 423) in Amazonum rebus versabatur tragoedia Jaculatrices, in hac igitur Auroram esse invocatam verisimillimum est. Contra in ultima tragoedia agit Achilles, cuius matrem, reginam illam Nereidum (Arm. judic. 165), carminibus imploratam esse facile concedes. Sed neque Aurora neque Thetis est ex eorum numero numinum, quibus pars quaedam summae, quae Jovis est, potentiae conceditur. Itaque neque Aurorae Amazones, neque Thetidi Achillem servare licet. Utriusque fata adornat Jupiter, qui idem in media tragoedia dearum litem dirimit. Utrique deae in hac conceditur aliquid honoris, Aurorae, ut Memnonem abducat

in insulas beatorum [294]), Thetidi, ut in hac pugna filius vincat. Jovis jussum, quo Achilli mors decernebatur, effecit Apollo in fabula ultima, illud vero, quod in dramate primo Amazonum stragem adduxit, mandatum fuisse videtur Dianae, quae etiam apud Homerum (Od. V, 123) Aurorae adversata Orionem interficit, quam in Jaculatricibus partes egisse verisimillimum est, tum propter eam rationem, quam p. 94 indicavi, tum quia e fragmento patet, Actaeonis res ibi esse narratas. Et sicut Actaeonem, cui venatori favebat, perdidit irata, ita etiam Amazones nescio quonam modo offensa privavisse videtur antiqua, qua iis prospiciebat, tutela, Jovisque jussu adjuvisse Achillem in caede Penthesileae, cui postea mulieri pulcherrimae Martisque fratris filiae vitam concesserit beatam e doctrina mystica, ut omnibus, qui in huius tragoediae trilogiis partes agunt principales, Penthesileae, Memnoni et Achilli (cf. p. 62 et Arctin. Aethiopid. l. III et V in Procli Chrestom.), qui omnes sunt divinae originis, vita divina post mortem contigerit.

---

294) Cf. p. 62. Welck. Tril. 432.

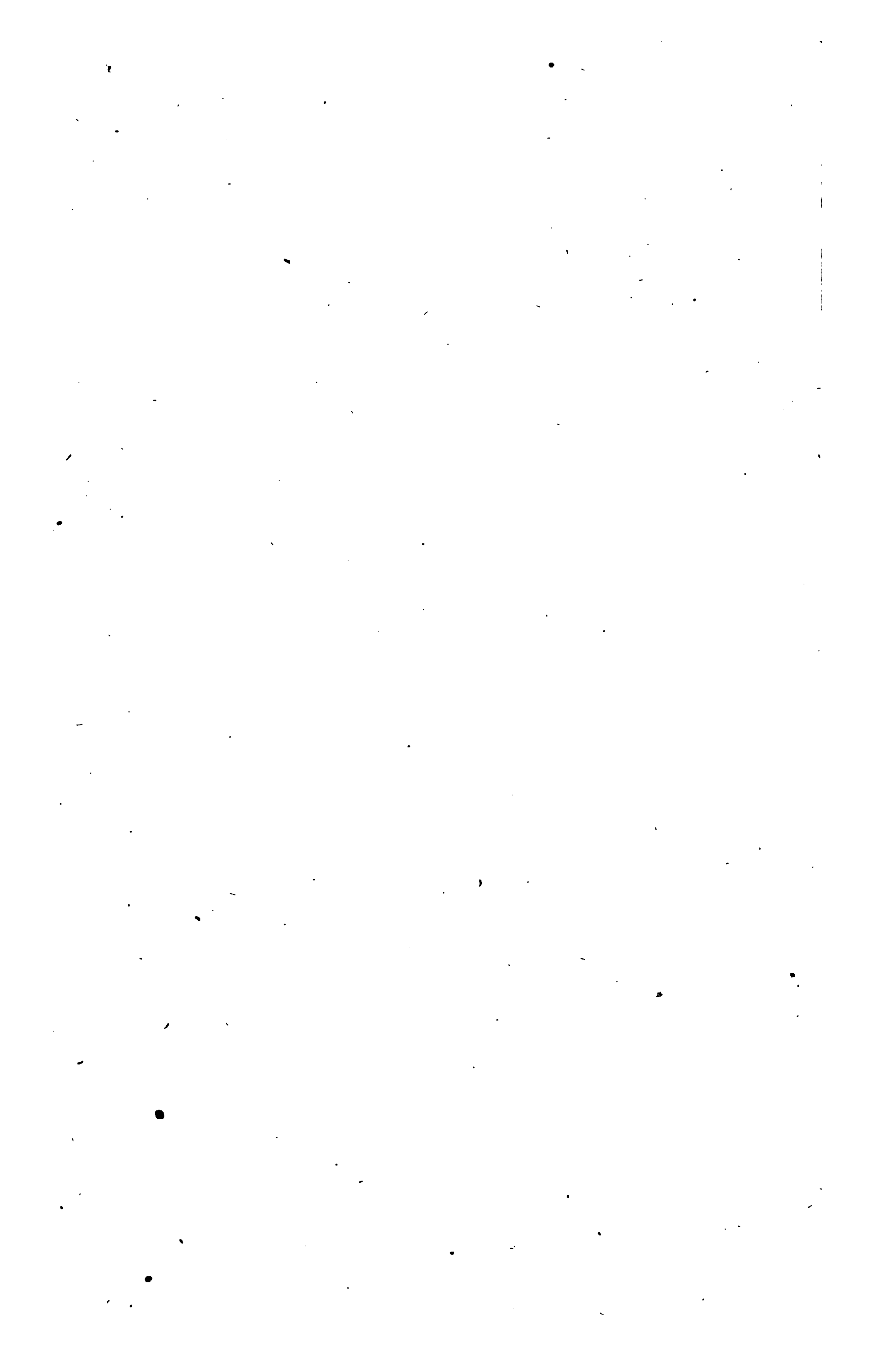
## Corrigenda.

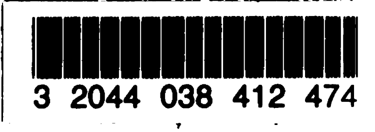
Pag. 9. l. 10. scr. reddant.
p. 28. §. 4. l. 2. adde: Ag. 555—562.
p. 33. l. 11. scr. rebellarint.
p. 37. l. 17. scr. accepisse.
p. 42. l. 13. scr. §. 31.
p. 51. l. 23. post *Βρότειον* dele punctum.
p. 61. l. 21. *ἀντήλιοι*.
p. 64. l. 1. adde: S. 776.
p. 91. l. 17. scr. dictos.
p. 95. l. 4. *ἱερὸν*.
p. 139. commuta l. 18. cum l. 19.

not. 5. adde: ex Hes. Opp. 765.
not. 17. scr. *βία*.
not. 35. scr. *πραπίδεσσιν*.
not. 36. dele punctum post liberandos.
not. 56. l. 6. Eurip. fr. pro Soph. fr. inc. 3.
not. 61. fin. adde: Eum. 1028.
not. 70. adde: Theogn. 702—712.
not. 189. scr. conferas.
not. 279. scr. simile.

TYPIS

C. F. THORMANNI.




3 2044 038 412 474